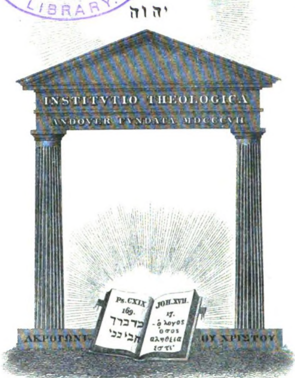
Theologische Studien und Kritiken

Period
1946
ANDOVER THEOL. SEMINARY
APR 29 1895
LIBRARY.



47.-1

by Google

Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. **E. Achelis**, D. **W. Beyschlag**, D. **P. Kleinert** und D. **H. Schultz**

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

1 8 9 4.

Siebenundsechzigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1894.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1894, Erstes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1894.

Abhandlungen.

1.

Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi.

Eine dogmatische Frage vom ethischen Gesichtspunkt aus betrachtet.

Von

D. Hermann Schultz.

Es ist das Schicksal aller der Wissenschaften, welche durch verschiedene Zeitalter und Bildungsperioden hindurch das volle Verständnis für eine große Thatsache der menschlichen Geistesgeschichte zu gewinnen suchen, daß auch da, wo die grundsätzliche Stellung zu dem ganzen Gegenstande eine neue geworden ist, die alten Fragestellungen und Gesichtspunkte mit der Macht fortwirken, welche der Gewohnheit und der Autorität eignet, so daß sich manche Stücke in solchen Wissenschaften gegenüber den andern, in welchen die neuen Gesichtspunkte folgerichtig zum Ausdrucke gekommen sind, lange Zeit wie veraltete, reliquienartige und anachronistische ausnehmen. Aber während in den anderen Wissenschaften die innere Folgerichtigkeit stark genug zu sein pflegt, die Macht des Überlieferten nach und nach zu überwinden, hat die Theologie mit dem besondern Nachteile zu kämpfen, daß in ihr das Überlieferte, wo es zum Lehrsatze geworden ist, zugleich als ein unantastbar Heiliges die Versuche zur Neugestaltung abzuschrecken pflegt, daß gerade

das Unfolgerichtige und nur halb Verständliche der Neigung zum Geheimnisvollen besonders entspricht, und daß die Scheu, durch Revision der einmal festgestellten kirchlichen Positionen die Grundlagen der Sicherheit des kirchlichen Glaubensbesitzes zu gefährden, jedem derartigen Versuche von vornherein den Verdacht des Religionsgefährlichen anheftet.

Wo es sich um ein nachweisbares Mißverständnis biblischer Aussagen handelt, wird die evangelische Theologie allerdings die Mittel besitzen, falsche Lehrbildungen früherer Zeiten rückgängig zu machen. Aber in den meisten Lehrsätzen liegt die Sache nicht so einfach. Der religiöse in bildlich-volkstümlicher Rede ausgeprägte Inhalt der biblischen Aussagen ist zu kirchlichen Lehrsätzen unter den rechtlichen, sittlichen und logischen Voraussetzungen ausgeprägt, welche für die dogmenbildenden Zeitalter als selbstverständlich galten. Das bloße Zurückgehen auf die Bibel kann in solchen Fällen nicht genügen, um das Unzulässige der Lehrbildung nachzuweisen. Und die Berufung auf das, was für das menschliche Denken in solchen Lehrsätzen anstößig und unverständlich ist, kann mit wirklichem oder scheinbarem Rechte abgewiesen werden, weil der Anspruch, daß die Thatsachen der Offenbarungsgeschichte ein dem menschlichen Denken angemessenes Verständnis zulassen müßten, ja im besten Falle eine petitio principii ist. So pflanzen sich Dogmen, die aus der Anschauung des Altertums und des Mittelalters stammen, in mehr oder weniger folgerichtiger Form unter uns fort. Und da sie weder unmittelbar aus der Schrift entstanden, noch die entsprechenden Schriftaussagen mit Rücksicht auf mögliche spätere Mißverständnisse ausgeprägt sind, wird auf dem Wege der bloßen Schriftauslegung schwerlich ein zwingender Nachweis ihrer Unbrauchbarkeit zu führen sein.

Wohl aber bietet für manche Fragen die Ethik einen Weg, auf dem zu allgemein bindenden Ergebnissen zu gelangen sein muß. Die evangelische Ethik hat von Anfang an mit klarer Folgerichtigkeit den mittelalterlichen Standpunkt verlassen. Wo also in der Dogmatik Gesichtspunkte festgehalten werden, welche mit den von der evangelischen Ethik gewonnenen Grundsätzen im Widerspruche stehen, da ist von vornherein die Annahme wahrscheinlich, daß un-

evangelische, also auszutilgende, Faktoren bei der Dogmenbildung beibehalten sind. Denn die Ergebnisse der richtig verstandenen evangelischen Ethik enthalten für unsere Kirche das entscheidende Urteil über alle Fragen, welche das Verhältnis wirkender Persönlichkeiten zu einander betreffen. Sie sind aus der nach evangelischen Grundsätzen verstandenen H. Schrift gewonnen. Sie enthalten also das, was nach dem Glauben unserer Kirche Gott selbst über die Regeln der Gemeinschaft im sittlichen Handeln geoffenbart hat. Und die H. Schrift selbst sieht in diesen Grundsätzen das Maß, nach welchem auch das Urteil über göttliche Dinge unbedenklich bestimmt werden soll (z. B. Matth. 7, 9. Joh. 7, 17. Röm. 3, 6). Was mit ihnen nicht stimmt, das muß also aus einer unterhalb des evangelischen Christentums liegenden Sphäre stammen und hat in der evangelischen Lehrbildung kein Recht, ob ihm auch das Ansehn des Altertums zur Seite steht.

Dieser Grundsatz würde auf eine Reihe von dogmatischen Fragen Anwendung finden und für manche Streitpunkte der gegenwärtigen dogmatischen Arbeit die Hoffnung auf eine wirklich endgültige Einigung zulassen. Ich brauche beispielsweise nur auf die Lehre von der Sündlosigkeit Jesu hinzuweisen, die dringend einer Neugestaltung aus der evangelischen Ethik bedarf. Ich selbst möchte die Lehre vom Verdienste Christi behandeln, weil sich bei ihr in besonderer Deutlichkeit zeigt, wie die herkömmlichen dogmatischen Aussagen aus längst überwundenen ethischen Voraussetzungen stammen und sich, wenn auch nicht ohne wichtige Veränderungen, in der Dogmatik mit zäher Hartnäckigkeit gehalten haben, obwohl über die Unhaltbarkeit ihrer sittlichen Grundlagen längst kein Zweifel mehr besteht.

Kap. 1. Die Vorbereitungen der mittelalterlichen Lehre vom Verdienst.

I. Als das Christentum in die Welt eintrat und seine erste Ausprägung fand, war in den herrschenden jüdischen Kreisen wie bei den Wortführern der idealistischen hellenischen Volksbildung der Gedanke an eine nach rechtlichen Maßstäben entscheidende göttliche

Vergeltung, also an ein „gutes oder schlechtes Verdienst" der Menschen, demgemäß sich ihr Schicksal zu gestalten habe, eine selbstverständliche Annahme. Ein anderes Verhältnis des Menschen zu Gott war, nachdem die prophetische Religiosität unwirksam geworden war, überhaupt nicht vorstellbar. Mit dem Glauben an Gott als den Vertreter der sittlichen Weltordnung schien auch der Glaube, daß er nach den Gesetzen des menschlichen Rechts belohne und bestrafe, selbstverständlich gegeben. Und in diesem Glauben birgt sich ja das unveräußerliche Recht der Überzeugung von der Allmacht der sittlichen Weltordnung.

So gehört diese Voraussetzung zu dem gemeinsamen religiösen Besitze, welchen die christliche Gemeine aus der bisherigen sittlich-religiösen Bildung mitgenommen hat. Und sie hat keine Veranlassung genommen, dieselbe grundsätzlich umzugestalten. Gewiß konnte sie den übernommenen Gedanken nicht ohne starke Beschränkung festhalten. Der Glaube an Gott als den Vater der Gemeine Christi verträgt sich nicht mit dem Gedanken, daß er nur innerhalb der Grenzen der rechtlichen Verpflichtung zum Geben bereit sei. Die Kindesgesinnung läßt ein lohnsüchtiges Rechnen auf erworbenes Recht nicht zu, — und das Bewußtsein der erlebten Gnade macht jeden Stolz eigener Ansprüche an Gott innerlich unmöglich. Aber solche echt religiösen Gesichtspunkte wurden doch wohl auch in dem Kreise der einfach gläubigen Volksgenossen Israels nicht völlig übersehen. Wie hätten sie auch bei Gläubigen fehlen können, welche Woche um Woche Psalmen und Propheten neben dem Gesetze vernahmen? So ist, was wir in dieser Beziehung im Neuen Testamente als einfache nicht weiter zu beweisende Voraussetzung über Lohn und Strafe der Werke lesen, wohl im wesentlichen nur der Ausdruck der gemeinsamen israelitischen Frömmigkeit jener Tage, welche das Gesamtgeschick der Persönlichkeit und seine einzelnen Seiten in Kausalzusammenhang mit ihrer Gesamtleistung oder den einzelnen Stücken derselben zu bringen gewohnt war.

Lohn und Vergeltung sind Ausdrücke, welche sich durch alle neutestamentlichen Lehrbildungen hindurchziehen. Wie schon der Täufer predigt, daß der Baum abgehauen wird, der nicht Frucht bringt (Matth. 3, 10), — so hat Jesus nach der durchaus einstimmigen

Überlieferung gelehrt, daß, wer in reinem und friedfertigem Sinne, in Liebe und Barmherzigkeit und in Abwendung von sinnlicher Befriedigung dem Geiste Gottes und der Regel des Reiches Gottes entspricht, wer sich selbst erniedrigt, wer für die zukünftige Welt in Glauben und Hoffnung entsagt, leidet und arbeitet, wer um des Gottesreiches willen auf Güter und Bande der Erde verzichtet hat, — seinen Anteil an der seligen Welt, wenn sie in die Erscheinung tritt, als einen in seiner Größe sich abstufenden Lohn empfangen wird [1]). „Euer Lohn wird groß sein im Himmel" (Matth. 5, 12. Luk. 6, 23. 35). Nur die kommen in das Himmelreich, die den Willen des himmlischen Vaters thun und eine bessere Gerechtigkeit haben als die Schriftgelehrten (Matth. 5, 20; 7, 21). Und nicht bloß das Schicksal als Ganzes entspricht der Gesamtleistung. Auch jede einzelne für das Himmelreich vollbrachte That ist ihres Lohnes gewiß. Wer das Seine verkauft und es den Armen giebt, der hat einen Schatz im Himmel [2]). Jedes richtige Almosen, Gebet und Fasten wird von Gott vergolten [3]). Die Apostel sollen auf zwölf Thronen sitzen (Luk. 22, 30). Aber auch wer einen Propheten oder einen Gerechten aufnimmt, weil sie das sind, also um der Sache des Himmelreiches willen, der wird den Lohn eines Propheten resp. Gerechten empfangen. Ja jeder in diesem Sinne gereichte Becher kalten Wassers wird seinen Lohn bringen (Matth. 10, 41 ff.).

Es ist für uns nicht von großem Belange, in welchem Sinne Jesus für besondere Opfer in der Gegenwart den Seinen noch außer dem Himmelreiche besondere Belohnungen in dieser Weltzeit versprochen hat (Matth. 19, 29), und ob wir seine hierhergehörigen Reden im einzelnen noch in ihrer ursprünglichen Gestalt haben. Zweifellos ist seine Predigt von den Seinen so verstanden, daß er nicht bloß ein Gericht über die Gottlosen gelehrt hat, sondern auch eine Belohnung alles dessen, was im Geiste des Himmelreichs vollbracht ist, des Ganzen wie des Einzelnen. Ihm ist die Frage:

1) Z. B. Matth. 5, 1 ff.; 19, 29; 23, 12.
2) Mark. 10, 17 ff.
3) Matth. 6, 19; 19, 21. Luk. 6, 38 ff.; 11, 41; 12, 33; 16, 9.

„was soll ich thun, damit ich das ewige Leben erwerbe", nicht als eine unrichtige erschienen. Und in seiner Antwort hat er den Frager zuerst auf das „Halten der Gebote" hingewiesen. Und so erscheint es in seinen Gleichnissen als Belohnung für erfolgreiche Arbeit zu Nutzen des Hauses, wenn der Hausherr den Knechten ein größeres Gut als das anfänglich gegebene anvertraut (Matth. 24, 16 ff.; 25, 14 ff. Mark. 4, 24) —, wie dem trägen Knechte zur Strafe genommen wird, was er einst empfangen hat.

Auch Paulus redet ganz unbedenklich in diesem Sinne. Denn wenn er von der Vergeltung nach den Werken spricht und die Regel aufstellt, daß dem, welcher das Gute vollbringt, Herrlichkeit und Friede zuteil wird (Röm. 2, 7. 10), so hat er das gewiß nicht bloß zum Zwecke der Diskussion dem Gedankenkreise der Gegner entnommen, — sondern es ist ihm selbstverständlich wie ihnen. Deutlich erwartet er nach 1 Kor. 3, 8. 14; 4, 50; 9, 17. 18 einen besonderen Lohn für seine eigene Apostelwirksamkeit, sofern sie freiwillig ist und die Probe aushält. Er fragt die Leugner der Auferstehung: „wenn ich menschlicherweise in Ephesus mit Tieren gekämpft habe, was nützt es mir?" (1 Kor. 15, 32), und tröstet die Seinen mit der Gewißheit, daß ihr Bemühen nicht leer, d. h. ohne Ergebnis, in dem Herrn ist (58). In demselben Sinne ist es gemeint, wenn er 2 Kor. 5, 17 sagt, daß uns die gegenwärtige Trübsal überschwänglichst eine ewige Fülle von Herrlichkeit (βάρος) zuwege bringt, — oder V. 10, daß man vor Christi Richterstuhle gemäß seinem Handeln in der Leiblichkeit Vergeltung empfangen wird, oder 9, 6, daß die Ernte gemäß der spärlichen oder reichlichen Aussaat im Wohlthun ausfallen, und Gal. 6, 9, daß eine nicht aufhörende Ernte dem unermüdeten Gutesthun auf Erden entsprechen wird. So weist Paulus Phil. 2, 9—12 auf Christus selber hin, den Gott um seiner Selbsterniedrigung willen die höchste Erhöhung gegeben hat, um die Gemeine zu ermahnen, daß sie ihr „Heil erarbeite". Und wie er es 2 Thess. 1, 7 für gerecht hält, daß Gott den Leidenden durch ἄνεσις vergilt, so hofft er Phil. 1, 19, daß sein gegenwärtiges Geschick ihm selbst zum Heile ausfallen werde [1]).

---

1) Vgl. Kol. 3, 24. Eph. 6, 8 ἀνταπόδοσις, κομίζεσθαι; 1 Tim. 6, 8

Also hat Paulus offenbar keinerlei Schwierigkeit in den Vorstellungen gefunden, welche für die Reformatoren in ihrer folgerichtigen Ausbildung der paulinischen Gedanken schwer vollziehbar geworden sind.

Die Apokalypse lehrt eine Vergeltung gemäß dem Lebenswerke und spricht von den Werken, die dem Sterbenden nachfolgen, sowie von dem Lohne und Kranze des ewigen Lebens und von der Herrlichkeit, welche den Überwindern, insbesondere den Märtyrern gewiß sind (2, 10. 20; 3, 5. 12. 21; 7, 14 ff.; 14, 13; 20, 4; 21, 7; 22, 12). Nach Jakobus wird die „Frucht der Gerechtigkeit“ in Frieden denen gesät, die „Frieden thun“ (3, 18), und die Bewährung in Anfechtung sichert den Kranz des Lebens (1, 12). 1 Petr. 1, 9 heißt es, daß man das Ziel des Glaubens, die Rettung der Seelen durch Bewährung des Glaubens in Trübsal davon trägt, und 1, 17, daß Gott ohne Ansehn der Person nach eines jeden Werk richtet. Nach Jakobus und Petrus wird der, welcher sich unter Gottes Hand demütigt, von ihm erhöht (Jak. 4, 10. 1 Petr. 5, 6), und wer mit Christus leidet, kann sich der Teilnahme an seiner Herrlichkeit getrösten (1 Petr. 4, 13; 5, 1). Die Liebe, insbesondere die Rettung eines irrenden Bruders, deckt die Menge von Sünden zu (Jak. 5, 20, 1 Petr. 4, 8). Und der Brief an die Hebräer spricht davon, daß die Leistungen und Leiden Jesu und der Seinen für das Reich Gottes nicht bloß einen Lohn empfangen, sondern in Hinblick auf diese *μισθαποδοσία* geschehen (10, 35; 11, 26. 35; 12, 2). Und er baut auf die Liebesthätigkeit der Gemeine nach Gottes G e r e c h t i g k e i t die Hoffnung, daß Gott sie nicht in Abfall versinken lassen wird (6, 10).

So erscheint die Voraussetzung, daß die Leistungen der Menschen einen Lohn zu erwarten haben, ganz allgemein, — wenn sie auch ganz ohne selbständige christliche Färbung und ohne systematische Ausbildung ist. Am wenigsten ist der johanneische Gedankenkreis von ihr berührt. Ja, er hat im Grunde keinen Raum dafür. Das wahre Lebenswerk, welches die von Gott erwählte Ge-

---

das „wahre Leben“ als durch Guthandeln zu erwerbender Schatz; 2 Tim. 4, 8 die Rechtfertigung als errungener Kranz.

meine thut, ist der Glaube an den Gottessohn selbst. Und in diesem Glauben ist das ewige Leben selbst schon gegeben, als Besitz und als Hoffnung. Die Gemeinschaft Christi, das Leben „im Lichte und in der Liebe“, giebt die freudige Kindeszuversicht und die Gewißheit der Gebetserhörung (Ev. 3, 18 ff.). Allerdings wird auch 1 Joh. 3, 22 die Gewißheit der Gebetserhörung darauf gegründet, daß die Gotteskinder „Gottes Gebote halten und das vor ihm Wohlgefällige thun“. Aber dieses Thun ist die Lebensrichtung auf Gott hin, und das Liebe üben, welches den von Gott Gezeugten innerlich notwendig ist (5, 13). Und was sie erringen, ist nicht ein Lohn, auf den sie rechnen, sondern die Kindeszuversicht auf des Vaters Liebe, die von der Kindschaf tnicht zu trennen ist [1]).

So wird es der katholischen Auffassung vom Heilsprozesse allerdings zugestanden werden müssen, daß das Neue Testament, abgesehen von dem johanneischen Lehrkreise, den Gedanken an einen Lohn der guten Werke als ein nicht weiter in Zweifel gezogenes Erbe der jüdischen Frömmigkeit in sich aufgenommen hat. Aber freilich nicht in dem Sinne, in welchem die katholische Lehre ihn ausbildet. Die gesamte von Jesus ausgehende Lebensauffassung macht die Anschauung von einem zwischen Gott und seinen Kindern bestehenden Rechtsverhältnisse in sich unmöglich. Ihm ruht der Wert des Handelns doch immer darauf, daß sich darin der auf das Himmelreich gerichtete Sinn äußert. Der Lohn gilt der sich im Werke offenbarenden Persönlichkeit, nicht der Leistung als solcher. Wo die Leistung in weltlichem Sinne geschieht, da hat sie in der weltlichen Anerkennung „ihren Lohn dahin“ (Matth. 5, 46; 6, 2. 5. 16. Luk. 14, 12 f.). Also ist das, was als Lohn erscheint, im Grunde die Anerkennung des Wertes der Persönlichkeit. Nur wo der Baum gut ist, können die Früchte gut sein (Matth. 12, 33; 13, 33) [2]). Es ist die Lebensführung, die πρᾶξις, die in den einzelnen Thaten erkannt

---

1) Nur 2 Joh. 8, also auf ganz unsicherm Gebiete, begegnen wir dem Lohngedanken in voller Naivetät.

2) Deshalb ist natürlich alles unwahrhaftige, nicht zwischen Gott und der Seele bleibende Entsagen Heuchelei (Matth. 6, 4. 6. 18. Luk. 5, 33).

und belohnt wird (Matth. 16, 27), — wie es die in den „Brüdern" Christus erwiesene Liebe ist, die er im Gerichte anerkennt (Matth. 25, 34 ff.).

Wenn Jesus es liebt, das Verhältnis Gottes zu den Seinen unter dem Bilde des Hausherrn und seiner Knechte darzustellen, so ist darin der Gesichtspunkt von Verdienst und Lohn im strengen Sinne ja schon an sich aufgehoben. Ein Knecht im Sinne des Altertums kann kein Verdienst erwerben. Er ist δοῦλος ἀχρεῖος, auch wenn er alles gethan hat, was er soll (Luk. 17, 9). Der Herr kann ihn belohnen, aber das bleibt im Grunde eine That des Wohlwollens. Er kann den Knechten nach dem verschiedenen Maße ihrer Leistungen verschiedenartige Ehren austeilen (Mark. 10, 17. Luk. 10, 25). Aber das Verhältnis ist nie das der Rechtsvergeltung, sondern der absoluten Abhängigkeit und der, wenn auch nach Motiven handelnden Gnade. Matth. 18, 28 ff. vgl. 6, 12. Luk. 11, 4 wird ausdrücklich betont, daß wenn Gott das Maß des Rechtes zur Anwendung brächte, die Knechte nichts als ein vernichtendes Gericht zu erwarten hätten, daß eben der Herr das Maß der Gnade gelten lassen will, sobald sich die Knechte auch in ihrem eigenen Handeln unter dieses Maß stellen. Und da, wo Jesus nicht von Knechten, sondern von Lohnarbeitern redet, also ein Verhältnis voraussetzt, in dem wirklich von „Verdienst und Lohn" die Rede sein könnte (Matth. 20, 1 ff.), da betont er in absichtlicher Paradoxie, daß der Herr in seiner Güte sich nicht an dieses Maß binden will, daß er wohl seine Verheißung einlöst, aber über das Maß des Rechts in freiem Königsrechte hinauszugreifen sich vorbehält. — Wenn Jesus endlich die Seinen gelehrt hat, das wahre Verständnis ihres Verhältnisses zu Gott in dem Bilde des Kindes und Vaters zu sehen, so ist mit diesem Bilde der Gedanke an Verdienst und Lohn im Sinne des Rechts überhaupt innerlich vollkommen unvereinbar. So steht bei Jesus die Vorstellung von dem Lohne der Werke als eine gegebene Voraussetzung da, über deren ursprüngliche Absicht seine eigenen Gedanken eigentlich überall hinausgewachsen sind, obwohl sie als Ausdruck des Glaubens an Gottes vergeltende Gerechtigkeit in seinem Gedankenkreise bleiben konnte.

Auch bei Paulus wird die von ihm übernommene Anschauung von dem Lohne der guten Werke durch seine eigene Theologie im Grunde zersprengt. Nicht weil er die jenseitige Herrlichkeit als etwas ansieht, dessen die gegenwärtigen Leiden nicht wert sind, das also über die Maßstäbe einer rechtlichen Vergeltung hinausliegt (Röm. 8, 18). Das versteht sich von selbst, sobald man Göttliches gegen Weltliches abwägt. Aber nach seiner eigenen Heilserfahrung und nach dem Grundgedanken seiner Predigt wird „dem Nichtarbeitenden" im Gegensatze zu dem Arbeiter, der sich *κατὰ ὀφείλημα* pflichtmäßigen Lohn erringt, aus Gnaden die Gerechtigkeit gegeben, wenn er glaubt Röm. 4, 4. Das ewige Leben ist ihm ein *χάρισμα*, — nicht ein *ὀψώνιον*, wie der ewige Tod (Röm. 6, 23). Und er weiß, daß ihn da, wo er das Gericht verdient hatte, die Gnadenhand seines Heilandes gerettet hat, und daß keine Rücksicht auf eigene Werke das Heilsbewußtsein des Christen verdunkeln darf (Gal. 2). Damit ist für das entscheidende Gebiet des christlichen Lebens der Rechtsgesichtspunkt ausgeschlossen und gilt nur noch für das bürgerliche Leben der Menschen (Röm. 13, 7 f.). Und Paulus selbst hat durch sein uneigennütziges Apostelwirken wohl einen Lohn gesucht, aber keinen andern als den, der im erfolgreichen Gedeihen des Werkes selbst liegt, „daß er dem Evangelium Hindernisse aus dem Wege räumt" (1 Kor. 9, 18). — Daß ihm die einzelnen Werke als solche nichts bedeuten, daß er nur dem „guten Handeln" im ganzen, dem in Liebe wirkenden Glauben, einen Lohn bestimmt weiß, das braucht nur erwähnt zu werden (Röm. 2, 7. 10. 1 Kor. 13, 3). Wer ohne Liebe seine Habe und sein Leben hingiebt, *οὐδὲν ὠφελεῖται*.

In manchen Stücken hat ja die scholastische Theologie des Mittelalters sich mit Erfolg bestrebt, diese durch das Evangelium geforderten Einschränkungen der Begriffe Verdienst und Lohn zur Geltung zu bringen. Aber in drei Stücken steht ihre Anschauung völlig von neutestamentlichen Stützen verlassen da.

1) Darin, daß das Neue Testament wohl von Lohn, aber nicht von Verdienst redet. Damit läßt es die Möglichkeit offen, die Erfolge des sittlichen Handelns als organische und dynamische zu fassen, während der Begriff des Verdienstes auf das eigentliche

Rechtsgebiet führt. Und es spricht keine Entscheidung darüber aus, ob der ganze Gedanke im eigentlichen oder mehr im bildlich volkstümlichen Sinne gedacht, und ob der „Lohn“ nach Maßstäben der Güte und Zweckmäßigkeit oder nach dem strengen Maße des Rechts verstanden ist.

2) Darin, daß das Neue Testament schlechthin nichts davon weiß, daß der „Lohn“, welcher einer Persönlichkeit von Gott zugedacht ist, auf einen andern Menschen übertragen werden und so seine Stellung zu Gott ändern könne. Das „Lebenswerk“ einer Person, in dem sich ihre Liebe offenbart, kann nicht wie eine Sachleistung von der Persönlichkeit abgelöst und als Äquivalent und Zahlmittel an einem andern Orte verwendet werden.

3) Darin, daß nirgends im Neuen Testamente der Versuch gemacht wird, die Wirkungen Jesu zu unserm Heile als ein Verdienst aufzufassen, dessen Lohn auf uns übertragen würde. In dem unendlich reichen Schatze von Bildern und theologischen Ansätzen, in welchen die Jünger die Bedeutung dieser entscheidenden That auseinanderzusetzen versuchen, fehlt vollständig der Gesichtspunkt einer Sachleistung Jesu, die einen Anspruch auf Lohn begründet und deren Übertragung auf uns bewirkt hätte, daß das Gericht Gottes gegen uns sich zu Gnade wandelt. Wo von einem Lohne die Rede ist, den des Heilands Selbstaufopferung gewonnen hat, da wird dieser Lohn ihm selbst zuteil, in der Erhöhung zum *κύριος* und *θεός*, in der Beilegung des Namens über alle Namen. Seine Wirkungen für uns aber werden immer als dynamische verstanden, wie sie aus der weltüberwindenden Macht des göttlichen Lebens, aus der Besiegung der Welt und ihres Fürsten, aus der Verwirklichung des Urteils über die Sünde in dem Fleische des Schuldlosen, und aus der Wunderkraft sich aufopfernder Liebe sich verstehen.

II. Die alte Kirche, soweit sie nicht von den Gedanken der nordafrikanischen und spezifisch römischen Lehrer beeinflußt ist, hat in diesem Gedankenkreise weder eine Schwierigkeit empfunden, noch hat sie eine Systembildung versucht. Neben der Gnade Gottes er-

scheint die Erwerbung von Lohn durch das Thun der Menschen natürlich und selbstverständlich. Und in steigendem Maße denkt man von Anfang an insbesondere an einen Lohn für solche Leistungen, welche nicht unter den Begriff der allgemeinen sittlichen Pflicht fallen. So sieht Barnabas (Kap. 19) in den Almosen ein ἀποκαθαίρεσθαι, ein Wirken εἰς λύτρωσιν τῶν ἁμαρτιῶν [1]. So ist nach dem sog. 2 Clem.-Brief das wahre Bekenntnis, d. h. der Gehorsam, ein Verdienst, welches Christus durch Bekennen zu den Menschen vergilt (III, 3. 4). Wer die Gebote hält und sein Fleisch keusch bewahrt, der verdient das ewige Leben (VIII, 4. 6). Und es entspricht der Gerechtigkeit, daß dasselbe Fleisch, welches die Thaten gethan hat, auch den Lohn empfängt (IX, 5). „Besser ist Fasten als Gebet, Almosen besser als beides. Gebet aus gutem Gewissen rettet vom Tode; Almosen ist als Buße für Sünde gut" (XVI, 4 κούφισμα). So erwirbt man nach Hermas das ewige Leben, indem man Gottes Gebote durch die Kraft des h. Geistes hält. Martyrium, freiwillige Entsagung und Armut aber bringen höheren Lohn (z. B. Sim. IX, 28, 5; X, 2, 4; 3, 1). Wie die Ulme durch den Weinstock, der sich um sie rankt, Früchte trägt, so vermag der Reiche almosengebend durch das Gebet der Armen Lohn bei Gott zu gewinnen (Sim. II, 5, 6). Das rechte Martyrium heilt alle Sünden (Sim. IX, 28, 5). Die Enthaltung von einer zweiten Ehe, obwohl sie nicht Pflicht ist, erwirbt einen höheren Grad von Ehre bei Gott (Mand. IV, 4, 2). „Wenn du etwas Gutes thust außerhalb des Gebotes Gottes, so wirst du dir größere Ehre erwerben und bei Gott herrlicher sein, als du bei bloßer Pflichterfüllung gewesen wärest" (Sim. V, 3, 3) [2]. Als klassischer Interpret der später in der morgenländischen Kirche ausgebildeten Anschauung mag hier statt anderer Chrysostomus angeführt werden. Nach ihm steht und fällt Gottes Gerechtigkeit damit, daß er nach

---

1) Vgl. Const. Apost. 7, 12.

2) Bei Hermas liegen auch schon Ausdrücke vor, wie ἄξιός ἐστι Sim. V, 3, 3; VIII, 2, 5; 11, 1. ἱκανὸν ποιεῖν, εὐαρεστεῖν VI, 5, 5; VIII, 3, 5, denen bei den Übersetzern die Worte mereri, satisfacere (legi, morbo suo) naturgemäß entsprechen.

Würdigkeit und Schuldigkeit richtet [1]). Die Gnade will nicht bloß Vergebung der Sünden bringen, sondern uns für die Zukunft sichern und stärken, damit wir heilig bleiben (hom. ad Phil. 3. XI, 2, ad Eph. I, 11, 2, ad Tit. 2, V, 1). Gewiß muß der Mensch alles auf die *ἄνωθεν ῥοπή* zurückführen, ohne die nichts Gutes, weder Glaube noch Liebe zustande kommt (Exp. Ps. 142, 6; 115, 2, de Ann. Serm. 5, 3, hom. in Gen. VIII, 25, 7; XXXIII, 59, 5, in ep. ad Cor. 5, 3, in Joh. 73 [72], 1. 45 [44] 3). Aber die Gnade wirkt nicht, indem wir nichts thun, sondern indem auch wir das Unsrige herbeibringen (Exp. Ps. 142, 6, hom. in Gen. XXXIII, 59, 5). Gott hilft nur dem, der ihm dazu Veranlassung bietet. Seine „Erwählung“ [2]) ist zugleich ein Zeichen für die Bewährung und Tugend des Erwählten (hom. ad Phil. I, 1. 13, ad Eph. I, 1. 2, de laude Paul. h. 6). So entspricht der Kranz der Anstrengung im Kampfe (hom. in Gen. XIX, 43, 2, I, 5, 1, XIII, 34, 3). Der Wille ist die Wurzel des Guten (hom. in Mtth. 45 [46] 2). Wohl giebt die Gnade allein das Vollbringen. Aber das Sich-bekehren, sich Mühe geben, ist Sache des Vorsatzes (in ill. domine n. e. in h. 4). Auch der Glaube wird nicht einfach in die Herzen gelegt, sondern ist ein Ergebnis der Tugend (de verb. ap. hab. eund. Sp. 5). Wohl geschieht die Berufung nach Gnade; aber dieser Gnade muß der Gehorsam entsprechen (hom. in Mtth. 69 [70] 2 *ἡ ἀξία*).

So wird durch die Gnade der Lohn der Arbeit nicht ausgeschlossen (hom. in ep. ad Rom. II, 3, XVIII, 2, in Act. Ap. XI, 1). In zahllosen Stellen redet Chrysostomus im Anschlusse an das Neue Testament von *μισθός*, *ἀμοιβή* oder *ἀμοιβαί*, *ἀντίδοσις*, *ἀνταπόδοσις*, *στέφανοι*, *βραβεῖα*. Er sieht dabei das Jenseits als die eigentliche Zeit des Lohnes an. Doch setzt er voraus, daß auch schon im Diesseits, in der Zeit des Kampfes,

1) *ἀξία* im Gegensatz zu *χάρις* hom. in Mtth. 69 (70) 2, *κατορθώματα* hom. in Pasch. 4 de verb. ap. hab. eund. Sp. 4. 5.

2) *πρόθεσις* (in illud, domine n. e. 4), *προθυμία* (hom. in Mtth. 82 [83] 4), *γνώμη* (hom. in ep. ad Rom. XVIII, 2), *προαίρεσις* (de laude Pauli 6), *προαίρεσις τῆς γνώμης* (hom. in Gen. XI, 36, 6, in Mtth. 45 [46] 2).

die Tugend in ihrem eignen Erstarken einen Lohn findet (Ps. 4, 10, de resurr. 3). Und er hält es für möglich, daß auch wer verdammt wird, doch Lohn für dieses Erdenleben verdient, — wie der, welcher das ewige Leben empfängt, dennoch zeitliche Leiden verdient haben kann [1]).

Der Lohn wird nach Gerechtigkeit gegeben. Wohl giebt Gott mehr als der Mensch verdient (in Gen. VIII, 26, 5, in Mtth. 15, 3. 76 [77] 4, in ep. ad R. 14, 4). Aber je größer die Mühe, desto reicher ist der Lohn (ad Rom. 14, 3, in Mtth. 16, 5, de Virg. 84). Und „was aus Gebot und Pflicht geschieht, hat nicht so großen Lohn; was aber aus freier Wahl und aus eigenem Streben kommt, das hat glänzende Kronen" (de poen. 6, 3) [2]). So erwirbt man sich besonderen Reichtum im Himmel, wenn man das Evangelium freiwillig predigt, wenn man das Gute thut, ohne auf Lohn zu rechnen, wenn man Feinden und Undankbaren Gutes thut, wenn man auch andere von Sünde zurückhält (hom. in Mtth. 16, 4. 3, 5, in ep. 1 ad Cor. 22, 2, in ep. ad Rom. 5, 7, de Dav. et S. h. III, 8. 9). Besonders indem man Almosen giebt und freiwillige Armut wählt (ἀκτημοσύνη), geduldig ist und Gastfreundschaft übt (de Dav. et S. III, 3, de poen. 7, 7, hom. in Gen. 29. 43, 5, in ep. ad R. 12, 4 etc.). — Am meisten Lohn hat die Enthaltung von der Ehe, als die Äußerung freier sittlicher Hochherzigkeit, und als ein „nicht pflichtmäßiger" Verzicht auf ein Gut, welches an sich sittlich keineswegs verboten ist (de virg. I, 36. 26, in ep. ad Rom. 12, 4). Denn allerdings, wer die Ehe für nicht sittlich hält, der würdigt die Virginität zu einem bloß pflichtmäßigen Handeln herab.

Die unbefangene Nebeneinanderstellung von Gnade und Vergeltung nach Verdienst, verbunden mit der Abschätzung des Lohnes nach der Schwierigkeit der Leistung und nach ihrer „Nichtpflichtmäßigkeit", wie sie den späteren Vulgärkatholicismus kennzeichnen, herrscht also zweifellos schon seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts

1) de Lazaro c. III, 4.

2) Gegensatz von ἐπιταγή, ὀφειλή und προαίρεσις, οἰκεία φιλοτιμία.

im Orient und ist für die späteren Mustervertreter orientalischer Frömmigkeit selbstverständlich. Aber das Ganze erscheint nirgends durch ein systematisches Ausgleichen der Begriffe Gnade und Verdienst unter einander zu einer festen Lehre ausgebildet. Und nirgends werden juristisch ausgeprägte Begriffe mit Folgerichtigkeit angewendet. Ethisches, Religiöses und Rechtliches erscheinen noch unbefangen nebeneinander. Ein genauer Sprachgebrauch, wie er sich bei den Abendländern um das Wort meritum bildet, ist noch gar nicht vorhanden. Und man fühlt sich in keiner Weise gehemmt, daneben in echt religiöser Weise von Gnade zu reden. Das gilt nicht bloß von Ignatius (ad Eph. 9, 2; 21, 2, ad Magn. 2, ad Rom. Ins. 1). Sondern auch ein Schriftsteller wie Pseudo-Clemens weiß, daß niemand für die Gnade wirklich zahlen kann, und verwirft den lohnsüchtigen Sinn (*ἐμπορία, κερδαλέον*) der entstehen müßte, wenn der Lohn der Frommen sichtbar schon auf Erden ausgeteilt würde (I, 3. 4, XX, 4). Der Gedanke an eine Übertragung des Verdienstes auf andere kommt noch wenig vor, eigentlich nur in der Form des Glaubens an die Wirkung der Fürbitte. Und die Anwendung des Begriffes „Verdienst“ auf Christi Leistung finden wir fast gar nicht.

Allerdings wird die Wirkung Christi keineswegs ausschließlich auf die Vergottung der menschlichen Natur beschränkt, sein Tod nicht nur als Überwindung resp. Überlistung des Bösen, der uns als Tyrann beherrschte, und als Entscheidung des Kampfes zwischen Gott und den bösen Mächten um die Menschheit aufgefaßt. Neben diesen dogmatisch herrschenden Gesichtspunkten hat man natürlich unter dem Einflusse neutestamentlicher Bilder auch an die von Christus erworbene Sündenvergebung gedacht. „Man hat sich häufig des Todes Christi erinnert, wenn man an die Sündenvergebung gedacht hat. Aber die Grenzen zwischen Exegese, Rhetorik und Dogmatik sind hier schwer zu ziehen. In der Regel gewinnt man den Eindruck, daß die Theologie alle jene Thatsachen auch hätte missen können“ (Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte A. 2. II, 172 ff.). Nach Hermas hat Jesus durch seine über das Maß der Pflicht hinausgehende Leistung einen Lohn nicht für die Menschen, sondern für sich selbst gewonnen. „Weil er nicht bloß

— was seine Pflicht war — den Weinberg durch Anbinden der Reben, d. h. durch das Übergeben des Volks an richtige Lehrer, geordnet, sondern das Volk mit großer Mühe und vielem Leiden von Sünden gereinigt und seine Mitknechte mit Belehrungen geistig erquickt hat, so hat er für dieses ‚überschüssige' Werk den Lohn empfangen, Miterbe des ewigen Sohnes (d. h. G.) zu werden" (Sim. V, 1. 2. 6. 7). — Wenn Origenes das Blut der Märtyrer als Kaufpreis für die Sündenvergebung mit dem Blute Christi parallel stellt und es als Sündopfer betrachtet, ohne welches die Vergebung der Sünden ungewiß werden könnte (Harnack a. a. O. I, 387, exhort. ad mart. 50, hom. 10 in Num. 2), so ist darin die spätere Lehrbildung vorbereitet, aber doch noch in bildlicher und rednerischer Form. — Der späteren Lehre näher kommt Athanasius (de inc. 7), wenn er den Tod Christi daraus versteht, daß die Wahrhaftigkeit Gottes den Tod des dem Tode zugesprochenen Menschen forderte, und daß nur Christus, der Gottmensch, diesen Tod für alle leisten konnte und geleistet hat. Aber auch wenn hier nicht abendländische Einflüsse unmittelbar gewirkt haben sollten, — die Wirkung des Todes Christi erscheint doch noch nicht auf den Gedanken eines Verdienstes Gott gegenüber begründet. Vielmehr hat der Tod ein Recht an den sündigen Menschen. Ihm soll *ἱκανὸν γίνεσθαι* durch die Menschwerdung. Ihm geschieht die *προσφορὰ τοῦ καταλλήλου*, indem Christus *τὸ σωματικὸν ὄργανον προσάγων ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενον τῷ θανάτῳ*. Also ist doch im Grunde der alte Gedanke der Überwindung des Teufels hier nur in das Bild des Loskaufens von dem Rechte des Teufels umgesetzt, und so in einer etwas eigentümlichen Weise vorgetragen.

Ähnliche Gedanken kehren bei Cyrill Hier. (Catech. 13, 33), bei Euseb. v. Cäs. (dem. ev. 10, 1), ja bei Chrysostomus selbst (ad Rom. h. 10) sehr lebhaft betont wieder. „Die unendlich wertvollere Gerechtigkeitsleistung (*ἐδικαιοπράγησε*) des Gottmenschen hat die Wahrhaftigkeit Gottes gegenüber der über die Menschen verhängten Todesstrafe völlig gewahrt." So ist Christus unverschuldet „für uns gestraft". Er hat unsere Schuld von 10 Obolen durch eine Zahlung von 10000 Talenten ausgeglichen." Aber das

Entscheidende ist überall, daß der von Gott einmal der Todesmacht zugestandene Rechtsanspruch ohne Verletzung der Wahrhaftigkeit Gottes abgelöst wird, indem ihm genug geschieht. Niemals geschieht Gott durch eine Leistung Christi genug. Nur so kann es verstanden werden, wenn Chrysostomus (Hom. in s. Pasch. 4) davon spricht, daß Christus, ohne es schuldig zu sein, für Adam, der den Tod schuldete (ὤφειλεν), den Tod gezahlt und die Bande des Todes gelöst hat." Denn auch er denkt nicht an eine Verpflichtung Gott gegenüber, sondern an den Anspruch der Todesmacht. Und die nachdrückliche Betonung der Auferstehung als des Sieges über den Tod [1]) weist deutlich in den Gedankenkreis der Überwindung von Tod und Teufel.

Im ganzen haben wir uns die theologische Wertschätzung des Werkes Christi in der orientalischen Frömmigkeit wohl so zu denken, wie sie bei Chrysostomus (hom. in Joh. 27 [26], 2 und 46 [45], 3) vorgetragen wird. Indem Jesus die Gläubigen vom Bösen abwendet und in die rechte Stellung zu Gott bringt, wird er die Quelle wahren Lebens für sie. „Wer zu dem Kreuze, — der ehernen Schlange, — mit den Augen seiner Vernunft aufblickt, der legt alle Sünden ab, und so wird das Kreuz zur Lebensquelle. So befreit das Leiden Christi von unzähligem Bösen (μυρίων ἀπαλλαγὴ κακῶν), und das Abendmahlsblut Christi ist der köstliche Preis, um welchen Gott die Kirche erkauft hat (τιμὴ τῆς οἰκουμένης). Also die Erlösung und die Erfüllung mit ewigem Leben werden unmittelbar mit Jesu Tod in Verbindung gebracht. Die Vergebung der Sünden dagegen wird meistens an Leistungen der Gläubigen geknüpft. Allerdings bezweifelt Chrysostomus nicht, daß Gott auch ganz ohne Bedingungen vergeben könnte. Aber um uns zu veredeln, hat er sühnende Leistungen gefordert (hom. in Mtth. 19 [20], 6). Almosen reinigen von jeder Sünde. Ja sie helfen sogar den Verstorbenen durch das Gebet der Armen, wie das Gebet der Ältern den Kindern hilft (in Joh. 23 [22], 3, in ep. ad Rom. 25, 3, in act. Apost. 21, 3, de poen. 7, 7). Durch Bekenntnis und reuiges Weinen

1) εἶδες τῆς ἀναστάσεως τὰ κατορθώματα.

wäscht man die Sünden ab und erlangt Vergebung. So hat der Schächer durch ein Wort alle seine Sünden abgewaschen (in act. Apost. 12, 4; 18, 3, in Gen. 29, 55. 4). Das Gebet reinigt die sündige Seele (de prec. 1). Und wenn man selbst verzeiht, ja nur verzeihen möchte, dann genügt das, damit alle Sünden vergeben werden (in Mtth. 19 [20], 8).

III. Die wirklich ausgebildete Lehre vom „Verdienste" ist erst auf lateinischem Boden entstanden, wo „ein Jurist Tertullian [1]) und ein Kirchenfürst Cyprian" die Wege der Gedankenbildung bestimmten, — wo unter dem Einflusse eines „nüchternen aber kraftvollen Moralismus" von Anfang an der Trieb vorwaltete, „die Religion in die Rechtssphäre herabzuziehen", und wo „die Bußordnungen überall durch den Gedanken beherrscht sind, daß die Größe der Vergehungen und die Größe der Leistungen an Gott in streng juristischer Weise in ein Verhältnis zu setzen sind und daß ebenso die Verdienste, die man sich um Gott erworben hat, einen festen normierten Wert besitzen" [2]). Hier treten von Anfang an die Ausdrücke promereri Deum, sich um Gott Verdienste erwerben, die er nach seiner Gerechtigkeit anzuerkennen hat, und satisfacere Deo, Gottes Rechtsansprüche durch Leistungen oder Leiden befriedigen, in den Mittelpunkt.

Natürlich fehlt es auch bei Tertullian nicht an Stellen, in denen das Verhältnis Gottes zu den Menschen aus dem rein religiösen und aus dem höchsten sittlichen Maßstabe beurteilt wird. Daß nur die gratia divinae inspirationis die rechten christlichen Leistungen möglich macht (de pat. 1, de orat. 1), und daß Gott als Vertreter der unverbrüchlichen sittlichen Weltordnung uns gegenübersteht (adv. Marc. IV, 17. 24), weiß er wohl. Aber wo er

1) Der Verdienstbegriff in der christlichen Kirche nach seiner geschichtlichen Entwickelung von Dr. phil. K. H. Wirth. I. Der Verdienstbegriff bei Tertullian. Leipzig 1892. Die Abhandlung kam mir erst zu, als das Nachfolgende niedergeschrieben war.

2) Harnack a. a. O. II, 177. Zu Tertullians juristischer Sprache vgl. z. B. de or. 7 de poen. 2. 3.

nach seiner wahren theologischen Eigenart redet, da ist ihm Gott doch die allmächtige Persönlichkeit, welche dem autokratischen Herrscher des Weltreichs vergleichbar ihren Sonderwillen durch die staatlichen Rechtsmittel zur Geltung bringt und schützt. Und anderseits denkt er ganz im Sinne des heidnisch-christlichen Moralismus seiner Zeit die sittliche Leistungsfähigkeit der Willensfreiheit als eine unbegrenzte, die nur der Belehrung bedarf, — und faßt die religiös-sittliche Lebensaufgabe unter dem Gesetzesschema als eine von Gott durch Christus gelehrte, von dem Christen angenommene disciplina.

Gottes Wille ist nach Tertullian natürlich stets ein vernünftiger. Aber er lehrt, ganz im Sinne des späteren Scotismus „nicht weil es gut ist, müssen wir gehorchen, sondern weil Gott es geboten hat" (de poen. 4). Des Menschen Pflicht ist, den Rechtsansprüchen Gottes zu genügen. Aber darum kann er, wo Gott keine Rechtsforderungen gestellt hat, sich Verdienst um Gott erwerben (demereri, promereri). Auf dieser Grundlage ruht Tertullians Lehre, deren Sprachgebrauch zunächst zu entwickeln sein wird [1]).

Der weitere Begriff ist der des meritum. Seine Voraussetzung ist, daß man Gott etwas seinem Willen Entsprechendes, also ihm Wohlgefälliges, wozu man nicht verpflichtet ist, leistet. Also giebt es kein Verdienst, wo man indulgentia (Dei) utitur und nur ex parte non delinquit (de exhort. cast. 3). Nur wo man auf Erlaubtes verzichtet oder nicht Geforderțes thut, um dem auf des Menschen Heiligung gerichteten Willen Gottes zu entsprechen, der auf möglichste Bezähmung der fleischlichen Triebe abzielt (de exhort. cast. 1. 10, de monog. 8). Wo ein solches Verdienst vorliegt, da ist ein Rechtsanspruch auf Vergeltung. Deus bonorum acceptator operum. Si acceptator etiam remunerator. Bonum factum Deum habet debitorem sicuti et malum quia judex omnis remunerator est causae (de poen. 2, adv. Marc. 5, 12). Und kein Lohn ist so hoch, daß er nicht durch Verdienst erworben werden könnte. Nam et Dei

1) Vgl. Wirth a. a. O. 13 ff.

erimus si meruerimus illi esse de quibus praedicavit Ps. 82. (advers. Hermog. 5).

Zum Verdienst gehört Freiheit (de poen. 1) und Vernünftigkeit, — denn res Dei ratio; nihil non ratione tractari intelligique voluit. Unter dieser Voraussetzung kann schon die Gesinnung verdienstlich sein, welche Gott etwas ihm Angenehmes erweisen möchte. Des Menschen „Furcht" ist Gottes Ehre (de poen. 7). Und wie man sich um den Kaiser verdient macht, indem man ihn als seinen einzigen Gebieter anruft, so ist auch die Anbetung Gottes und der Gehorsam gegen ihn ein demereri Deum, ein artificium promerendi (de pat. 4, adv. Marc. 1, 5; 4, 28. Apol. 24).

Aber im engeren Sinne erwerben sich die Handlungen Verdienst, welche zur Ehre Gottes etwas leisten, was nicht als Pflicht bezeichnet werden kann, oder etwas unterlassen, was nicht verboten ist. Das aber ist nach Tertullians Gesamtanschauung wesentlich jede Unterdrückung sinnlicher Neigungen (cons. ad ux. 2, 1, de coron. 4, adv. Marc. 1, 23. 29; 2, 17). Und gerade darum hat Gott „Zugelassenes" (indulgentia) geordnet, um Gelegenheit zur rechten Bewährung zu schaffen (de exhort. cast. 8, ad Marc. 1, 28, de cultu femin. 2. 10). — So ist schon die Geduld verdienstlich (de pat. 11. 15), die 16 geradezu als ein Gott dargebotenes Opfer bezeichnet wird, so die freiwillige Buße, welche, als den Menschen sittlich förderlich, Gott dient (de poen. 2. 6. 12. Beispiel Nebukadnezars). So vor allem das Fasten, durch welches Israel seine Sünde gelöst und Daniel die Erkenntnis der Geheimnisse Gottes verdient hat, und durch welches selbst Sodom und Gomorrha ihr Schicksal hätten abwenden können (de cultu femin. 2. 3, de jejun. adv. ps. 7 [3]) [1]). Am höchsten aber stehen die Virginität [2]) und das Martyrium (Apol. 18, de exhort. cast. 3).

---

1) Vgl. Basil. serm. de jej. Gregor v. Nyssa orat. in pr. jej. Augustin de util. jej.

2) Das Bleiben im Witwenstande erschien Tertullian ursprünglich als ein ähnliches Verdienst ad ux. 1. 8. Später ist ihm das Wiederverheiraten im

Auf diesem ganzen Gebiete gilt der Maßstab der retributio nach dem Rechte (adv. Marc. 6, 12). Die Verdienste haben ihre Rangordnung [1]). Denn quomodo multae mansiones apud patrem, si non pro varietate meritorum? (Scorp. 6, de pat. 10). Und was im Leibe verdient ist, das muß auch im Leibe belohnt werden (de resurr. carn. 48). So muß der Lohn des ewigen Lebens durch den Kaufpreis der Buße bei Gott verdient werden, welche durch Geduld, Fasten ꝛc. unterstützt wird. Ein Thor, wer mit diesem Kaufpreise zögernd auf eine unentgeltliche Begnadigung wartete! Wer nicht an die drohende Strafe Gottes denkt, dem wird der rechte Ernst der Buße fehlen. Und wir werden nicht „abgewaschen“, damit wir aufhören zu sündigen, sondern weil wir aufgehört haben (de poen. 6).

Daß zu Tertullians Zeit die herrschende kirchliche Ansicht in Nordafrika schon nicht bloß eine Übertragung der Verdienste Christi, sondern auch der Märtyrer zugunsten anderer angenommen hat, das geht aus Tertullians Polemik de pud. 22 hervor. Er selbst leugnet es und lehrt quis alienam mortem sua solvit nisi solus filius Dei? Sufficiat martyri propria delicta purgare. Ejusmodi crimina non nisi proprio martyrio diluenda. Schwerlich aus einer reineren sittlichen Ansicht von dem Wesen und der Wirkung verdienstlichen Handelns, — sondern aus dem Interesse einer schärferen Bußdisziplin gegen Gefallene heraus.

In den weiteren Begriff des Verdienstes reiht sich als eine eigenartige Unterabteilung der der satisfactio ein, der natürlich seinen eigentlichen Platz da hat, wo die in der Taufe geschenkte Sündenvergebung wieder einem Zustande der Schuld Platz gemacht hat und wo man nun per delictorum poenitentiam Deo satisfacere soll (de poen. 5, de hab. mul. 1). Die Übertreter des Gesetzes, welches sie hätten erfüllen können (adv. Marc. 2, 5), unter-

---

Grunde geradezu unsittliche Unzucht (de monog. 11). Die Ehe aber ist ihm immer erlaubt, ja relativ gut (Ähnlich wird die Flucht in Verfolgung [ad ux. 1. 3.], von dem Montanisten anders beurteilt als einst von dem Katholiken. Wirth a. a. O. 36).

1) par factum par habet meritum (de pat. 10). — majora certamina majora praemia (ad Scap. 4).

liegen der justitia exactionis, wenn nicht Gnade eintritt. Denn omne delictum aut venia dispungit aut poena (de orat. 7, de pud. 2). Hier muß eine besondere Art des Verdienstes wirksam werden.

Das Wort satisfactio bezeichnet nach dem Sprachgebrauche des römischen Rechtes im engeren Sinne [1]) jede Handlung, durch die man einen Rechtsanspruch anderer, insbesondere einen durch ihre Schädigung erwachsenen, in einer anderen Weise als durch das solvere befriedigt. Das Gebiet der satisfactio ist die vom Privatrechte geforderte Erfüllung obligatorischer Verpflichtungen. Solvere ist die eigentliche Leistung der in Frage kommenden Verpflichtung, satisfacere die Entrichtung einer dem zur Forderung Berechtigten genehmen andersartigen Leistung. So schon bei Cato de agric. 146, 2; 149, 2; 150, 2. So in der lex Julia municipalis von 45 a. Ch. (42 qui von solverit neque satisfecerit). So in der lex Rubria de Gall. cisalp. 2, 509 (solvere satisve facere). So stellen die römischen Juristen der Kaiserzeit aus den zwölf Tafeln die Regel auf, daß man durch Kauf nicht eher unbeschränkter Eigentümer der Kaufobjekte wird, bis dem Verkäufer der Kaufpreis entweder solutum oder eo nomine satisfactum sei. Und bei der Herausgabe verpfändeter Gegenstände nach der alten formula Serviana s. hypothecaria heißt es, daß „die pecunia debita weder soluta, noch eo nomine satisfactum" sein darf. Ähnlich lautet der Grundsatz, einer Ehefrau nach Beendigung der Ehe dotem reddere oder satis doti facere (Dig. 25, 2. 8; 32, 41. 7. Pomponius und Cervid. Scaevola), oder der Ausdruck in den Urkunden der Kaiserzeit: summa data, soluta satisve eo nomine factum, — aes alienum solutum creditoribusve satisfactum (Dig. 12, 1. 40; 40, 7. 39. 1 etc.). So definiert Pomponius (unter Hadrian): quia id quo quis contentus erat ei praestabatur satisfieri dictum est (l. 26 ad Sabin. Dig. 45, 1. 5. 3) und Gajus (in der Mitte des zweiten Jahrhunderts): satisfacere dicimur ei cujus desiderium im-

1) Für diese Ausführungen bin ich meinem juristischen Kollegen, Herrn Prof. Merkel, verpflichtet.

plemus (l. 5 ad ed. provinc. Dig. 2, 8. 1), und Ulpian (unter Caracalla): videtur creditori satisfactum si ut ipse voluit sibi cavit, — satisfactum accipimus quemadmodum voluit creditor, licet non sit solutum (l. 28 ad ed. perp. Dig. 13, 7. 9. 3).

So hatte für Männer, die wie Tertullian oder Ambrosius in dem Kreise dieser Rechtsideen aufgewachsen waren, der Begriff der satisfactio mit dem der Strafe gar keinen innern Zusammenhang. Wo satisfactio geleistet wird, da verzichtet der Gläubiger auf die ihm eigentlich zustehende Zahlung, indem er ein ihm genehmes Äquivalent nimmt. Auf den theologischen Gedankenkreis angewendet, konnte also die satisfactio nur so gedacht werden, daß Gott eine ihm wohlgefällige Leistung als Ersatz für das annimmt, was er nach dem Rechte zu fordern hätte, also eventuell auch als Ersatz für die Zahlung dessen, was der Mensch ihm schuldet. Wo satisfit, da non solvitur. Also ist satisfactio nichts anderes als eine besondere Art des meritum, nämlich die, in welcher statt eines praemium positiver Art das Aufhören einer Rechtsverbindlichkeit Gott gegenüber erwirkt wird.

Wo das Wort in anderem Sinne steht, da bedeutet es einfach, dem Anspruche des ein Recht an den Menschen Besitzenden thatsächlich genügen. So heißt es sententiae arbitri, judicatis, agentibus (den siegreichen Klägern) satisfacere (Reskr. des Anton. Pius Dig. 35, 1, 50. — Papinian l. 1 resp. Dig. 2, 14. 40. 1. Javolenus Dig. 3, 4. 8); so creditoribus (Papin. Dig. 39, 5. 28) pensionibus (Dig. 19, 2. 54. 1 Pachtzinszahlen), in pretium (Dig. 40, 5. 32, dem Verkäufer), stipulationi (Dig. 45, 1. 2; 46, 1. 3) satisfacere. So sagt man satisfacere conditioni, d. h. implere conditionem (Dig. 30, 84. 7; Julian, Paulus, Ulpian), voluntati defuncti satisfacere, fidei commisso satisfacere (Dig. 36, 4. 5. 11, Ulpian; 30, 123 Marcellus), edicto praetoris, sollemnitati juris satisfacere (Dig. 37, 6. 1. 11, Ulpian. Cod. Just. 6, 30. 4). Papinian braucht den Ausdruck (legi) Falcidiae satisfacit ea quantitas, d. h. sie reicht für die sogen. Quarta Falc. aus (Dig. 35, 2. 93), und Scaevola spricht von pacto satisfacere (Dig. 2, 14. 47).

Diesem Sprachgebrauche würde auf theologischem Gebiete also der uns hier nicht unmittelbar interessierende Gedanke entsprechen, daß der Mensch das, was er zu thun verpflichtet ist oder zu leiden hat, wirklich thut oder leidet. Satisfacere im weiteren Sinne heißt also dem Anspruche der Rechtsordnung und ihrer jeweiligen Träger genügen [1]). Im engeren Sinne heißt es dem Rechtsanspruche eines andern auf eine andere Weise als durch solvere genügen, nämlich durch eine demselben genehme Leistung. Dagegen konnten Männer, die in der Zucht des alten römischen Rechts denken gelernt hatten, die Ablösung einer rechtsgültig verhängten Strafe durch ein Äquivalent nicht satisfacere nennen. Für sie galt der Gegensatz solvere aut satisfacere, aber nicht poena aut satisfactio. Denn dieser letztere Gegensatz würde voraussetzen, daß das strafende öffentliche Recht auf den Standpunkt des einen Rechtsanspruch besitzenden Privatmanns abgestimmt wäre. So bezeichnet die Annahme eines solchen Gegensatzes einen entscheidenden Rückschritt in der Rechtsbildung gegenüber dem, was im römischen Rechte erreicht war.

Die zwei einzigen Fälle, in welchen bei alten römischen Juristen scheinbar von einer satisfactio auf dem Gebiete des Strafrechts geredet wird, sprechen nicht gegen sondern für diesen Satz. Denn wenn nach Ulpian (Dig. 47, 10. 17. 4—6. Dig. 2, 9. 5) bei Injurien, die ein Sklave begeht, dem Verletzten dadurch genug geschieht, daß der Herr den Sklaven zur Züchtigung ausliefert, und zwar mit der Rechtswirkung, daß dann eine nachträgliche Injurienklage gegen ihn selbst ausgeschlossen ist, „qui enim accepit satisfactionem (verberibus) injuriam suam remisit“, so handelt es sich da um einen Sklaven, also um einen nicht zum Rechtssubjekt Tauglichen. In Wahrheit hat der Herr durch seine „Sache“ den andern „geschädigt“. Der Geschädigte soll seinen Entschädigungsanspruch in der Form einer Züchtigung realisieren, da ein eigentliches solvere unmöglich ist. So wird die injuria durch satisfactio ausgeglichen. Wenn der Herr sich wei-

1) In diesem Sinne spricht Tertullian von einem satisfacere disciplinae, domino etc. Harnack a. a. O. III, 16.

gerte, diese seine „Sache" zur Verwirklichung der satisfactio dem andern zur Verfügung zu stellen, dann würde er selbst zum Gegenstand einer Entschädigungsklage werden.

Hier liegt also einfach ein satisfacere als Ersatz für solvere vor. Und wenn bei der actio „quod metus causa" (Ulpian Dig. 4, 2. 14. 11), die auf den vierfachen Wert des Schadens geht, der Grundsatz geltend gemacht wird, daß man außer dem einfachen Ersatze tripli poena propter facinus satisfacit, so ist auch da die satisfactio nicht als ein Ersatz für die Strafe gemeint, — sondern durch das Erdulden der poena selbst wird die Genugthuung geleistet, wie man überhaupt legi, edicto, conditioni etc. satisfacit, d. h. leistet, was die Rechtsordnung fordert. Und noch in viel späterer Zeit, so lange der Sprachgebrauch wirklich im römischen Sinne gestaltet ist, ist es nicht anders. Nach Cod. Just. 11, 35. 4 erklärt sich der Magistrat bereit, für angerichteten Schaden satis reipublicae facere. Und 11, 58. 1 heißt sollemnibus satisfacere soviel wie Grundsteuer zahlen. In der Consult. veter. Jurecons. 7, 8 (5/6. Jahrh.) ist amplius satisfieri soviel wie „ein weiteres Zugeständnis machen". Und im Cod. Theod. 11, 1. 16 werden die drei Jahresraten der tributa fiscalia als tripertita satisfactio bezeichnet. Also ist immer der erwähnte weitere und engere Doppelgebrauch des Wortes der allein nachweisbare.

So ist auch bei Tertullian satisfacere im weiteren Sinne das Genugthun an Gottes Befehl und Ordnung durch die Leistung des Geforderten (de or. 18). Und so wird eine satisfactio an die göttliche Weltordnung auch da geleistet, wo der Schuldige seine Strafe verbüßt. Im engeren Sinne aber ist satisfactio der Ersatz für einen Anspruch. Aut solvere aut satisfacere. Dagegen nicht aut poena aut satisfactio, sondern aut poena aut venia. Eine meritorische Leistung, die den im Besitze eines Anspruchs Befindlichen befriedigt, kann als satisfactio für diesen Anspruch gelten. So hat nach de pat. 3 Jesus durch die Heilung des Malchus dem genug gethan, den er eigentlich nicht geschädigt hatte.

So ist die „Genugthuung" in der Buße für die Sünden nach der Taufe überall aufgefaßt. Indem der Mensch zur Befriedigung

Gottes und seines sittlichen Zwecks auf Erlaubtes verzichtet, leistet er ihm für den Anspruch, den Gott an ihn hätte, eine „Genugthuung durch verdienstliches Handeln“, und erwirbt so die venia, ohne welche poena eintreten müßte. Sündenbekenntnis und Reue sind dabei die unerläßlichen Leistungen, — qui poenitentiam criminis tollunt satisfactionis viam claudunt (de poen. 9). Nur muß die Buße freiwillig und wahr sein; sonst thut man nicht Gott sondern dem Teufel genug (de poen. 4. 5). Neben Buße und Thränen (de poen. 5, de pat. 8) stehen Fasten und Vernachlässigung des Fleisches, ut per eandem materiam satis Deo faciat per quam offenderat (de jej. 3, de pud. 3) [1]). Am höchsten gilt das Martyrium (de fuga in pers. 12, Scorp. 7). Und solche Leistungen verdienen nicht bloß die Vergebung, sondern auch die Krone (de laps. 192), ja das Martyrium den unmittelbaren Zugang zu dem Herrn (de res. carn. 43) [2]). So kann nicht genug zu solchen Leistungen geraten werden. „Du hast den, welchem du genug thun kannst, und welcher seinerseits dazu willig ist“ (de poen. 7. 9. 10, de jej. 3, de cult. fem. 1, 3, de pud. 13). Aber es handelt sich nicht um einen Ersatz für die Strafe, durch eine andere Form der Straferduldung, sondern darum, durch verdienstliche Leistungen, die Gott genügen, seine Verzeihung zu gewinnen, und so die Strafe unnötig zu machen. Omne delictum aut venia dispungit aut poena, — venia ex castigatione, poena ex damnatione (de pud. 2). Natürlich bleibt das Motiv zu solchen Handlungen bei Tertullian Furcht vor Strafe und Begehren nach Lohn. Die Christen sind überhaupt nach ihm Leute, qui ad istam disciplinam metu praedicati judicii transvolant (de cult. fem. 2, 2).

Ganz in demselben Sinne, nur mit ausdrücklicher, der katho-

---

1) Als Vorbild erscheint Nebukadnezar in seiner Erniedrigung bis zur Tierheit de pat. 13.

2) Natürlich können solche Leistungen erst dann positiv einen Lohn erringen, wenn dem Anspruche des „geschädigten“ Gottes genug gethan ist. Und daher kommt die unvergleichliche Kraft des meritum Christi, das keinen Abzug erleidet durch satisfactio, die er erst selbst zu leisten gehabt hätte (de pud. 22).

lischen Praxis entsprechender Betonung der Bedeutung des Verdienstes der Märtyrer und Gerechten auch für die Sünden anderer (de laps. 187), hat Cyprian[1]) das Verhältnis der Menschen zu Gott als durch Lohn und Strafe nach rechtlichem Maße bestimmt gedacht (de laps. 188). Das Himmelreich so gut wie die diesseitige Stärkung des Glaubens erscheinen ihm als Lohn des Verdienstes der Werke und des Glaubens (ep. ad. cler. 13, 23, de op. et eleemos. 242. 244, de unit. 15, ep. ad Fortun. C. 11. 268, ep. 56, 93. 94). Und insbesondere erwerben die besonderen überpflichtmäßigen Werke der Christen solches Verdienst bei dem gerechten Richter: Almosen, die wie eine fortgesetzte Taufe die Sünden fortnehmen (de laps. 192, vgl. de op. et eleem. 237—240)[2]), — insbesondere das Loskaufen von Gefangenen (Ep. 60, ad ep. Num. 100), Geduld (de pat. 253), Fasten (de laps. 191), Virginität (de hab. virg. 174. 179. 180), — vorzüglich aber das Martyrium, dessen bloßer Beginn, die Confessio, schon ein hohes Verdienst ist, auch wenn es ohne Schuld nur exordium loricae non meritum jam coronae bleibt (de un. 201, ep. 58, ad Luc. Pap. 96), und das in seiner vollkommnen Form jede Sünde sühnt. „quid petitis quod non impetrare mereamini, qui sic Domini mandata servastis?“ (Ep. 77, ad Nemes. 158. 160, Ep. 15, ad Moys. 26, de laude Martyr. 350, de orat. domin. 212). Natürlich ist das Werk allein ohne Gesinnung nicht von Wert, — so wenig wie eine Rede, die nicht Frucht schafft (de orat. dom. 214). Und die Leistung muß in dem Gesamtrahmen der kirchlichen Heilsanstalt stehen. Den Häretikern hilft auch das Martyrium nichts, weil sie der Gerechtigkeit ermangeln (de un. eccl. 199). Und wo man den in seinem Rechte geschädigten Gott durch eine ihm angenehme Leistung versöhnen, also durch Verdienst eine Verfehlung gut machen will, da ist das meritum satisfactio (de laps. 187—191). Der regelmäßige Weg dazu ist für den Christen die „Buße“, in der man durch Vermittelung der Bischöfe und Priester in Traurig-

1) op. ed. Steph. Baluz. Congreg. S. Maur. 1726.

2) Vgl. jedoch zu der Schrift Harnack a. a. O. II, 388.

keit, Bekenntnis und Gebet Gott voll genug thut (de laps. 191. 192, de unit. eccl. 201, Ep. 40, ad pleb. 53)[1]. Aber auch gute Werke, Almosen, Gebete und Martyrium sind solche satisfactiones (de laps. 185. 192, Ep. 9, ad Cler. 18, Ep. ad Fortun. C. 5. 265). Und sie sind nötig. Denn peccasse nec satisfacere ist das Schlimmste für den Menschen (de laps. 188. 191)[2].

Diese Gedanken sind bei Ambrosius, Augustin, Hilarius, Leo I, Gregor d. Gr. u. a. längst selbstverständlich. Aber mit Ambrosius beginnt das Einreihen derselben in eine fester ausgeprägte evangelische Anschauung von der Gnade Gottes, die im letzten Grunde mit dem Gedanken des Verdienstes unvereinbar ist. Auch nach ihm[3], der die Worte meritum, mereri übrigens oft auch von dem bloßen rechtmäßigen Erlangen und Besitzen gebraucht (II. 1, p. 21. 32. 119. 121. 152), — entscheiden über das endliche Schicksal des Menschen seine Verdienste (I. 2, p. 938. 7. Ps. 118, II. 7), d. h. die bösen oder guten Wirkungen, die nach Gottes Gerechtigkeit seiner sittlichen Gesamtleistung entsprechen (II. 1, p. 18 57. 65, de off. I. 15 f., p. 255. 26). Aber er betont ebenso ausdrücklich, daß die christliche Gnade selbst nur aus Gottes Güte, nicht aus menschlichem Verdienste stammt, und daß sie umsonst gegeben wird, — so daß also der Christ non praemio ducitur ad perfectionem, sondern durch die ihm geschenkte Vollkommenheit fähig gemacht wird, Lohn zu erwerben (II. 1, p. 289. 43, exhort. virg. 7, I. 2, p. 1321. 21, Luc. 3, 21; I. 1, p. 906. 47. Ps. 43 47; 945. 2. Ps. 48. 2; I. 1, p. 627. 28. Interpr. Job et Dav. 11). Also wenn man das christliche Heil als Ganzes ins Auge faßt, so giebt es kein Verdienst. „Ohne unsere Arbeit, nicht aus Werken, sondern aus Glauben durch seine Gnade hat er uns die Sünden verziehen und uns nachsichtig zum Streben nach dem Kranze zugelassen“ (I. 1, p. 885. 1. Ps. 43. 1). „Was

1) Vgl. Orig. homil. in Lev. 2. 4.

2) Also auch hier ist genug thun = etwas Angenehmes leisten, was den Geschädigten befriedigt.

3) ed Migne (I, 1=14; I, 2=15; II, 2=16).

könnten wir thun, das des himmlischen Lohnes wert wäre?" (I. 2, p. 1233. 42, Ps. 118. 20. 42). „Niemand darf sich seiner Werke rühmen, denn wir sind Gott von Rechts wegen Gehorsam schuldig" (I. 2, p. 1478. 31, Luc. 7). — Aber diese Sätze hindern Ambrosius durchaus nicht, die herkömmliche Ansicht vom Verdienste beizubehalten. Und so ist es in dem durch ihn und durch Augustin bestimmten Katholicismus immer geblieben. Einerseits gilt das völlige Leugnen jedes Verdienstes im absoluten Sinne, die Anerkennung der freien Gnade Gottes als des alleinigen Grundes unserer Seligkeit. Anderseits die feste Überzeugung, daß eben durch diese freie Gnade nun ein Verdienst ermöglicht wird, durch das wir unser Heil nach dem Maße gerechter Vergeltung [1]) erwerben können und sollen. Die alte Kirche nach Ambrosius und Augustin hat diese Sätze ebenso unbefangen für vereinbar und selbstverständlich gehalten, wie der nachtridentinische Katholicismus in seiner Abweisung des evangelischen Bekenntnisses.

So lehrt Ambrosius nachdrücklich, daß Gott den Verdiensten, nicht den Bitten giebt, und daß er die Belohnungen derer vorausbestimmt hat, deren Verdienste er voraus wußte (II. 1, p. 565. 83, de fid. V, 6). Verschiedenes Verdienst fordert nach Gottes Gerechtigkeit verschiedene Belohnung, also auch verschiedene Grade der Gnade (I. 2, p. 1039. 22, Ps. 118, VI. 22, p. 1461. 208, Luc. VII; I. 1, p. 508. 76, de Jos. patr. 13; II. 1, p. 972. 9, Ep. C. 1. 43. 96). Der Barmherzige wird am Gerichtstage den Gott als seinen Seligmacher haben, den er als Schuldner seiner Barmherzigkeit hat (II. 1, p. 39, de off. 1. 11). Und das eigentliche Verdienst beginnt da, wo nicht mehr das allgemeine Gebot herrscht, sondern den sittlich höher Stehenden eine „vollkommene Pflicht" angeraten wird, — wie das Evangelium sie wohl als Ideal vorschreibt, aber den Schwachen nicht befehlen kann (I. 2, p. 1175. 18, Ps. 118, XVI. 19). Denn in voto magis quam in magisterio quae supra nos sunt. So wird in immer neuen Wendungen die Virginität gepriesen, welche, weil sie zu groß ist,

1) Allerdings so, daß Gott dann über das Verdienst hinaus gütig zu vergelten pflegt. II. 1, p. 289. 43, exhort. Virg. 7.

nur suadetur consilio supra legem. Während die Ehe ein Heilmittel ist, erwirbt die Jungfräulichkeit als Lohn den Schutz der Engel und engelartiges Leben und den Anspruch auf die himmlische Wohnung. Jungfrauen haben es verdient, den Auferstandenen vor den Aposteln zu sehen (II, 1, p. 152. 21—23, de virg. 1. 5. 6, p. 207. 78, de vid. 13, p. 217. 14, de virg. 1. 5. 8, 2. 2, p. 282. 17, exh. V. 3, p. 159. 51, p. 166. 17, p. 289. 46. exh. virg. 7, p. 1031. 35, ep. A. 1, 63. 23 etc.). Daneben wird das Fasten betont, welches von Sünde befreit, wie die gula die erste Sünde hervorgerufen hat, durch welches Daniel den Rachen des Löwen geschlossen, und Elias Wunderkraft erworben hat. Die Leugnung des Verdienstes des Fastens durch Sarmatio und Barbatio bekämpft Ambrosius ebenso heftig, wie später Hieronymus den Jovinian [1]) (I. 1, p. 536, II. 1. 1026. 16, vgl. Ep. 25).

Daneben wird das Almosengeben als ein Mittel angesehen, Gott zu seinem Schuldner zu machen, wenn es im Sinne des „Vende omnia“ geschieht (I. 1, p. 575. 36, de Nab. J. 7, p. 582. 58 [14], 583. 9. 20, de El. et jej. 4. etc.)[2]), — obwohl Ambrosius es sonst als eine Pflicht ansieht, „si pauperibus largiaris non de tuo largiris pauperi sed de suo reddis. Quod enim commune est in omnium usum datum tu solus usurpas“ (I. 1, p. 580. 53, de Nab. J. 12). Natürlich ist das Martyrium eine verdienstliche Leistung (de vid. 9. 55), und alle großen Thaten zur Beförderung des Christentums bewirken Verdienst. So wird bei Konstantin ausnahmsweise sogar von einem solchen Verdienste vor seiner Taufe geredet (de ob. Theod. 4. 40).

Daß solche Verdienste nicht bloß dem, der sie vollbringt, sondern auch andern, für die sie vollbracht werden, zugute kommen, ist bei dem Rechtscharakter der ganzen Vorstellung eigentlich selbstverständlich. Den Übergang bildete wohl, wie bei Cyprian gezeigt ist, der alte Gedanke, daß die Verdienste, z. B. der Märtyrer, ihnen das Recht geben, von Gott in ihrem Gebete für andere erhört zu

1) adv. Jovin. IV, 2. 146. 198.
2) Vgl. Lactantius inst. div. 6. 13.

werden. Bei Ambrosius ist diese Lehre, die ja schon Tertullian als „katholische“ voraussetzt, ganz selbstverständlich. Die Verdienste der Märtyrer (de vid. 9. 55, vgl. zu Luk. 5, 10 f.) und der Jungfrau Maria (de virg. II. 2, p. 15. 16) kommen anderen zugute. Die Ältern werden ermahnt, ihre Töchter zur Jungfräulichkeit zu erziehen, ut habere possitis, quarum meritis vestra delicta redimantur. Virgo matris hostia est cujus quotidiano sacrificio vis divina placatur. Und den Jungfrauen wird die Herrlichkeit ihres Standes mit den Worten angepriesen, „meritorum aeterna posteritas tuo ore paritur. Nec soli tibi sed etiam pluribus congreges“ (II. 1, p. 154. 32, p. 156. 42, de virg. I. 7, II. 2. 16). Wie mechanisch und juristisch Ambrosius trotz seiner Gnadenlehre das ganze Gebiet behandelt und wie unbefangen er ein einfaches Abkaufen der Schuld durch Verdienste annimmt, das zeigen besonders Stellen wie Apol. Dav. 6. 24, 7. 36. 40, 9. 49, ad Luc. 7. 56, ad Ps. 44, Expp. 46, El. et jej. 20. 76, Ep. ad Sab. 58). Die Sünden, welche den Gnadenstand nicht aufheben, also der eigentlichen poenitentia nicht bedürfen, können durch solche Verdienste aufgewogen werden. Nur muß man sich hüten, ne plura peccata sint quam opera virtutum. Sicut qui pecunias solvunt, debitum reddunt, nec prius evacuatur foenoris nomen quam totius sortis ad summum usque quocumque solutionis genere quantitas universa solvatur, sic compensatione caritatis actuumque reliquorum vel satisfactione quacumque peccati poena dissolvitur. Und Tot operibus tam mirandis (David) unius sanguinem tectum non credimus? remissionem meruit iniquitatis [1]). . . . . . Peccatum tegitur bonis factis et tamquam aliis operibus obumbratur: . . . . Pecuniam habes; redime peccatum tuum, redime te operibus tuis.

Diesen Gedankenkreis des Ambrosius hat Augustin mit viel größerer theologischer Kraft ausgebildet. Aber eine wirkliche Veränderung hat er nicht hineingebracht. Wohl vernichtet er den Rechts-

1) Also „Vergebung verdienen“, nicht die Strafe durch andere Strafe ablösen.

anspruch des Menschen an Gott, also sein Verdienst im vollen und eigentlichen Sinne des Wortes, noch viel siegreicher und folgerichtiger als Ambrosius. Er weiß es, daß entweder alle Gnade illusorisch ist oder jedes wirkliche Verdienst des Menschen geleugnet werden muß (de gest. Pel. 40, C. 2 ep. Pel. I. 8. 18, IV. 15, Ep. 194. 9, Enarr. in Ps. 31. 2. 7). Gott hat uns nicht erwählt, weil er voraus wußte, daß wir gut sein würden; denn sonst hätte er etwas Falsches gewußt, nämlich, daß wir ihn erwählen würden (in Joh. 15, Tr. 86. 2). Gnade heißt das Heil, weil es umsonst gegeben wird. Gratia nisi gratis est gratia non est. Si ullis bonis meritis datur, jam non gratis datur sed debita redditur. (Ench. 28, En. in Ps. 18. 2. 2, 70. 2. 1, 113. 3. 8; Retr. 1. 4, de grat. et lib. arb. 11, de gr. Chr. c. Pel. et Coel. 24, Serm. 26. 14, 293. 8 etc.). Was geschenkt wird, das wird nicht verkauft (in Joh. 1, Tr. 3. 6). Was Gott in dem Vollendeten krönt, das sind seine eigenen Gaben; er muß selbst geben, was er gebietet (Conf. 9. 34, Enchir. 28, de Trin. 13. 14, de grat. et lib. arb. 13, de praed. s. 10, Ep. 186. 10, 194. 19, Serm. 171. 10, 169. 3, 297. 6, 334, 5). Der Mensch hätte ja ohne die freie Gnade nichts verdient (Ep. 214. 4, Serm. 148. 3, 169. 3). Ein besonderer Beweis dafür sind die parvuli, die bloß durch die Taufe selig werden, ohne Verdienst; — denn bloß „mögliche" Verdienste giebt es nicht (Contr. Jul. 4. 40, de praed. sanct. 25, de don. pers. 29). Ebenso Jesus. Denn womit hätte seine Menschheit es verdienen können, Offenbarungsstätte der Gottheit zu sein? (Enchir. 28, de trin. 2. 22, Op. imp. c. Jul. I. 141, Enarr. in Ps. 108. 23). Also ist auf dem ganzen Gebiete des Heils alles Gnade, nirgends ein selbständiges Ansprüche an Gott begründendes Verdienst, von der Erwählung bis zu der Hilfe Gottes, durch die der Christ im Glauben besteht (de grat. Chr. c. Pel. et Coel. 29, de nat. et gr. 29, de gr. et lib. arb. 13, En. in Ps. 70. 3. 5, 102. 29, 142. 6, 144. 11). Das Wesen der christlichen Frömmigkeit ist, sich der Gnade Gottes zu ergeben ohne jeden Rechtsanspruch an Gott. Es wäre ja selbst abgesehen von der Sünde so, da die Schöpfung ein Gnadenakt ist und da auch vor dem Falle Adam

ohne Gnade kein Verdienst hätte erwerben können (Enarr. in Ps. 43. 15, Ench. 28, de nat. et gr. 56, de correpť. et gr. 31). Nach dem Falle aber verdient der Mensch nichts als das Gericht [1]). Erst durch Erwählung und Gnade werden der Glaube, der gute Wille, die Liebe möglich. Ut diligeremus dilecti sumus; der Wille, ohne den es kein Verdienst giebt, muß selbst erst frei werden [2]). Gratia dat merita, non meritis datur [3]). Der Mensch muß durch die Gnade zu einem guten Baume werden, ehe er gute Frucht bringen kann [4]). Und daß die erwählende Gnade auf kein menschliches Verdienst, keinen guten Willen Rücksicht nimmt, das zeigt die Erwählung des Paulus und anderer Feinde des Namens Christi. Der Menschenvernunft mag das ein Unrecht (iniquum Ench. 25) erscheinen. Aber es bleibt trotzdem gewiß [5]).

Aber auch Augustin wird durch diese Lehre von der Gnade nicht gehindert, die wirkliche Erlangung des Heils, abgesehen von Ausnahmefällen [6]), als Vergeltung der durch die Gnade ermöglichten Verdienste des Gläubigen nach den Gesetzen rechtlicher Vergeltung anzusehen. Er steht dem Gedankenkreise der Reformatoren ganz fern. Nicht als ein freies Geschenk der Gnade an den Glaubenden sieht er das ewige Leben an, und das christliche Leben als die freie Frucht dieser beseligenden Gnadengewißheit. Sondern nach seiner Anschauung macht die Gnade den Menschen gerecht [7]), indem

---

1) de gr. et lib. arb. 12. Ep. 194, 1. Enarr. in Ps. 43, 13; 62 12; 70, 2. 1. 5; 98, 8 (meritum malum).

2) Enchir. 28. de pat. 17. 19. Retr. I, 4. 26. de grat. Chr. c. Pel. et Coel. 34. Contra 2 ep. Pel. I, 6. de grat. et lib. art. 27 f. 39. Ep. 215, 1. Serm. 174, 4.

3) de pat. 17. 22. c. 2 ep. Pel. I, 42; II, 10. 16. 17. de corr. et grat. 2.

4) Ep. 214, 4.

5) de div. quaest. ad Simplic. 1. 6. de dono pers. 63. Ep. 217, 5. 16; 194, 6. Enarr. in Ps. 5, 17; 31, 2. 7; 70, 1. 2; 65, 4; 85, 2. c. 2 ep. Pel. I, 37.

6) den parvuli, die nach der Taufe sterben.

7) justificari = ex impio fieri justum de grat. et lib. arb. 13. Ep. 214, 4. de nat. et grat. 29. de div. qu. ad Simpl. I, 6.

sie ihm den guten Willen und die normale religiöse Stellung zu Gott schenkt, und ihm so die Kraft giebt, sich durch Verdienste nach rechtlichem Gesichtspunkte das ewige Leben zu erwerben. Dieselbe Aufgabe hätte ja auch der Mensch vor dem Falle gehabt. Aber der Sünder muß außer der sittlichen Leistung Gott noch genugthun de his quae facta sunt per poenitentiae dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium cooperantibus elemosynis (Serm. 351. 7. 12)[1]. Gewiß hat Augustin persönlich die religiöse Seite der Frage viel stärker als die entscheidende gefühlt, als Ambrosius das gethan hat. Er hat die Allmacht der Gnade in allen Stadien der christlichen Lebensführung lebhafter empfunden als alle seine Vorgänger, und dieser Empfindung gegenüber verschwindet ihm die Verdienstlichkeit und Übertragbarkeit einzelner Leistungen und das Abwägen der Rechtsverhältnisse. Aber Gnade, „Glaube, Liebe und Verdienst sind ihm die Stufenfolge des Weges zur Seligkeit, und diese Auffassung hat er der katholischen Kirche der Folgezeit und ihrer Frömmigkeit bis heute eingeprägt“ (Harnack a. a. O. III, 80). Die Gnade wirkt nicht bloß die Vergebung der Sünden, sondern sie macht den Menschen zu ihrem Mitarbeiter, so daß Wollen und Vollbringen Gottes ist, weil er selbst den Willen vorbereitet und unser, weil es nur geschieht, indem wir wollen (En. in Ps. 77, 8; 31, 2. 7. Op. impf. c. Jul. II, 165. Retr. zu ep. ad R. 4. Epist. 149. 9). Sie nimmt das steinerne Herz weg. Sie wirkt, damit wir wirken (de gr. et lib. arb. 39. In Joh. 15, tr. 86. 2. Serm. 13. 3. Ep. 217. 5). Es kann von dem Christen gesagt werden, daß er agitur ut agat (in Joh. 5. Serm. 128. 9. In ep. ad R. Serm. 147. 11. Enarr. in Ps. 118, 27, 4 etc.). So verdient er sich selber die Mehrung der Gnade, wie der Zöllner, indem er sich sehnte, den Heiland zu

1) Quisquis hoc tempore per merita obedientiae et per satisfactionem poenitentiae non sibi providit locum in corpore sacerdotis, trennt sich für immer von den Heiligen. Ep. 153, 6 misericordiae sacrificiis expiare 265. 8. jejunia et eleemosynae et orationes ... quotidiana poenitentia. Enchir. 71 de quotidianis brevibus levibusque peccatis sine quibus haec vita non ducitur quotidiana oratio fidelium satisfacit .... Delet omnino haec oratio (Pater noster) minima et quotidiana peccata.

sehen, verdient hat, ihn in sein Haus aufzunehmen (Serm. 174. 5). Indem wir durch den Glauben uns um Gott verdient machen, erwerben wir die Gnade, die uns zum guten Handeln treibt (de praed. sanct. 4; in Joh. 1. tr. 3, 9. Retr. zu ep. ad R. 4). So kann der ohne Verdienst begnadigte Mensch sich durch sein Verdienst in diesem Erdenleben (de civ. D. 21, 24) den Lohn des ewigen Lebens erwerben. (Retr. zu ep. ad R. 3. Enchir. 28. de trin. XIII. 14. Ep. 194, 6. 215, 1.) Gott spricht: ut accipias quod promisi ego dabo; ut faceres quare acciperes ego dedi (Enarr. in Ps. 142, 6. 144, 11). So gesteht Augustin den Pelagianern zu, daß das ewige Leben unsern vorhergehenden Verdiensten als Lohn gegeben wird (de gr. et lib. arb. 13. Ep. 186, 10. Serm. 297, 6). Er vermißt nur die Erkenntnis bei ihnen, daß auch unsre Verdienste Gottes Geschenke sind. Und er streitet ebenso eifrig gegen die Manichäer, welche das letzte Geschick des Menschen von einer diversitas naturae statt von der diversitas meritorum abhängig denken (Act. c. Felice Man. II) [1]), wie gegen Jovinian, der sacrarum virginum meritum aequabat pudicitiae conjugali, und so in den „nur angeratenen, nicht befohlenen" Leistungen kein höheres Verdienst als in der pflichtmäßigen Sittlichkeit sah (Retr. II, 22).

Es würde keinen Zweck haben, die Fortbildung dieser Gedanken bei den einzelnen Schriftstellern des Abendlandes nach Augustin zu verfolgen. Sie sind alle im großen und ganzen von seinem Gedankenkreise beherrscht. Aber keiner hat so wie er, den religiösen Gesichtspunkt als den alles beherrschenden empfunden. Am meisten noch Hilarius von Pictavium. Zwar betont auch er, daß jeder sich selbst als meriti acquirendi auctor die Seligkeit auf Erden verdienen muß (Matth. 4, 2; 6, 5. de trin. 11, 19), daß der Wille zum Guten, der Glaube, das Bekenntnis, die Liebe, der Gehorsam, das Gebet und die Freigebigkeit solches Verdienst begründen (Ps. 52, 12; 63, 6. 28; 2, 15; 118, 14. 20; 135, 5. Matth. 4, 26. de trin. 6, 41), und daß die electio und die

---

1) Nach de pecc. mer. et remed. I, 32 hat er sich dem gegenüber vorübergehend von der Präexistenzlehre des Origenes angezogen gefühlt.

Offenbarungen Gottes non res indiscreti judicii sind, sed ex meriti delectu fiunt (Ps. 64, 5; 143, 10). Aber er legt doch wenig Nachdruck auf asketische Leistungen, ermahnt zur Demut und betont, daß die Bedingung alles Verdienstes, der Glaube, nicht eigentlich selbst verdient werden kann (Ps. 19, 16; 118, 15, 5; 6, 4; 10, 5; 143, 8).

Leo I. hebt, wie es der Zweck seiner Predigten mit sich brachte, vorzüglich die Verdienstlichkeit der Almosen hervor, welche Sünden zerstören, den Tod vernichten, die Strafe des ewigen Feuers auslöschen und ewige Einkünfte verschaffen (Serm. 6; 7; 10, 2. 4; 11, 1; 20, 3). Das Verdienstliche in ihnen ist der gute Wille, die Liebe, die Mutter aller Tugenden (Serm. 11, 2; 79, 3; 41, 4; 38, 4; 85, 1), durch die wir verdienen de terrenis esse coelestes (Serm. 55, 5). Sehr häufig stellt er mit dem Almosen das Fasten zusammen (z. B. Serm. 50, 3; 79, 1; 88, 3), hier und da auch das Gebet (Serm. 12, 4). Und er vergleicht Glaube und Liebe mit einem Flügelpaar, das die Reinheit der Seele emporhebt ad promerendum et videndum Deum (Serm. 45, 2). Ausdrücke, wie die, daß Almosen, Fasten und Gebet (tres religiosae actiones) die Sünde zerstören und wieder gut machen, Dämonen austreiben, den Lohn des Himmelreichs erwerben und Christus zu unserm Schuldner machen, werden ganz unbefangen gebraucht (Serm. 9, 2. 12, 4. 13; 17, 2; 16, 2; 81, 4; 87, 2; 94, 3). Daneben aber lehrt Leo mit gleichem Nachdrucke, daß die justificatio ganz ohne Verdienst geschenkt wird (Ep. 1, 3. Serm. 49, 3; 66, 1; 67, 3), und daß jedes Rühmen eigner Verdienste alles Verdienst unwirksam macht (Serm. 33, 1; 79, 3). So hindert die augustinische Gnadenlehre Leo ebenso wenig wie Augustin selbst, anzunehmen, daß man durch Verdienste das ewige Leben verdienen und für die Sünden nach der Taufe genug thun könne. Das letztere allerdings eigentlich nur dann, wenn die von Gott eingesetzte Vollmacht des Priesters und die kirchlich eingesetzte Buße dafür Gewähr leisten, da sonst niemand wissen kann, ob seine Verdienste Gott wirklich für seine Sünden genügen (Ep. 108, 3; 168, 2; 171, 1).

Interessant für unsere Frage ist die Art, in welcher Leo die

Verdienste der Heiligen als für andere wirksam ansieht, und mit dem Werke Christi in Vergleich stellt (Serm. 13; 78, 4; 89, 6; 90, 4; 92, 4; 94, 4). Er will die Verdienste der Heiligen dem Verdienste Christi nicht gleichstellen. Acceperunt non dederunt coronas; — aliud est pro justo mori hominem sua necessitate moriturum, aliud pro impiis occumbere a debito mortis alienum. Und ihre Verdienste als vereinzelte können kein Äquivalent für die allgemeine Schuld bieten (Serm. 64, 2; 85, 1). Aber nullus bonus sibi soli est bonus. Und so sagt er ohne Bedenken: quantum propriis peccatis deprimimur, tantum apostolicis meritis erigimur (Serm. 82, 7). Diese Wirkung aber scheint er sich in doppelter Weise erklärt zu haben. Erstens haec verarum natura virtutum est ut multos a tenebroso abducant errore. Ihre Tapferkeit braucht Gott, um vielen die Furcht vor dem Tode zu nehmen. So hat ihr Beispiel erbauliche Kraft (85, 1). Zweitens aber wirkt ihre Fürbitte, durch welche divinae censurae flexa sententia est (Serm. 84, 1. 2; 85, 4). Also wirken diese beatissimi martyres qui domino nostro Jesu Christo pro omnibus hominibus mortuo tam propinqui sunt imitatione caritatis quam similitudine passionis einesteils ethisch, indem sie die Menschen von der Sünde zu Gott bekehren, andernteils dadurch, daß ihr Verdienst ihnen einen Anspruch auf Erhörung ihres Fürbittengebetes giebt. An eine andere Art, etwa durch Anrechnung ihres Leidens als einer für andere erduldete Strafe hat Leo offenbar noch nicht gedacht.

Bei Gregor dem Großen[1]) findet sich eine besonders äußerliche Weise der Verbindung der augustinischen Heilslehre mit der Lehre vom Verdienste. Gregor betont mit Nachdruck die schlechthin unverdiente, jedem Verdienste vorausgehende Gnade, nach der Gott non debitor sed gratuitus salvat, nach der nicht das donum ex opere ist, sondern das opus ex dono, und nach der im Grunde nur das Böse aus uns, alles Gute aus Gott stammt (zu Hiob 8, 7; 10, 14; 16, 23. 32; 15, 28; 21, 40; 18, 28;

1) Opp. ed. St. Mauri. Paris 1705.

20, 38; 25, 30; 27, 37; 33, 41; 32, 40; 34, 41; 40, 62. Zu Ezech. I, 5, 16; 9, 2. Zu 1 reg. II, 1. C. 2, 5. dial. l. 1. C. 4). Daneben aber lehrt er fast juristisch, daß Gott vitam hominum ex sola quantitate interrogat meritorum (zu Hiob 1, 1; 25, 34). Jede rechte Stellung zu Gottes Willen, z. B. im Leiden, erwirbt dem Menschen Verdienst. So war z. B. Hiobs Leiden eine Gnadengabe Gottes (zu Hiob 11, 13; 18, 28; 40, 62. 38, 51), um ihm größeres Verdienst zu ermöglichen. Das Wachsen der Verdienste führt zur Vollendung (zu Ezech. 2, 3. 4) und die Herrlichkeit der Vergeltung folgt der Mühe des guten Werkes (Hiob 6, 5; 17, 22). Das eigentliche Verdienst aber wird erworben, indem die Menschen mehr thun, als der Herr befohlen hat, indem sie z. B. Jungfräulichkeit bewahren, Almosen geben aus Liebe nicht aus Gebot, und Glauben halten ohne menschliche Vernunftgründe, vor allem, wenn sie die vita contemplativa wählen, die als Vorschmack der Ewigkeit merito major est quam activa (zu Ezech. 1, 3. 9. 10. 31. Zu Hiob 15, 20; 17, 22. in Ev. II h. 26. 1). Solche verdienstliche Handlungen erscheinen dann natürlich, wo es sich darum handelt, Gottes Gnade für begangene Sünden zu gewinnen, als satisfactiones. So die Buße (Ezech. 2, 7. 6. 1 reg. IV. 3. C. 4, 7), das demütige Klagen (Hiob 3, 2; 32, 43), oder große Werke, durch die man sich um die Sache Gottes verdient macht (1 reg. IV, 5. C. 4. 56). Und Gregor wie Ambrosius und Leo findet es selbstverständlich, daß ein Verdienst nicht bloß dem zugute kommt, der es erwirbt, sondern allen, für die er es wirksam zu machen begehrt. Und das gilt keineswegs bloß von dem Verdienste Christi, sondern auch von dem der Heiligen, die mit dem eingebornen Sohne Gottes verglichen freilich verdienstlos genannt werden müßten (Hiob 18, 28; 45, 73). Aber auch er scheint als Mittel für eine solche Übertragung die Fürbitte anzusehen, deren Erhörung die Heiligen verdient haben. Denn er lobt die, qui ad sanctorum martyrum protectionem currunt atque ad sacra eorum corpora fletibus insistunt, promereri se veniam eis intercedentibus deprecantur (Hiob 16, 24; 51, 64).

4) Zu einer Übertragung dieser Lehre auf das Verständnis

des Heilswertes des Werkes, insbesondere des Todes Christi, liegen somit bei den Theologen nach Tertullian, vor allem nach Ambrosius alle Bedingungen vor. Daß sein Verdienst, weil es das aller Menschen unendlich überragt, den Menschen für die Erbschuld, die auf ihnen lastet, Vergebung vor Gott gewinnt, das ist ein Gedanke, der von den gegebenen Grundlagen aus kaum zu verfehlen war. Als naturgemäße Vermittelung bot sich ihnen die doppelte Erwägung, daß Christi Werk die Gläubigen zu innerer Abwendung von der Sünde sittlich bewegt, und daß sein Verdienst ihm das Recht erwirbt, Erhörung seiner Fürbitte für sie bei Gott zu finden. In diesem Sinne wäre Christi Verdienst satisfactio für unsre Schuld, — aber nicht im Sinne einer für uns erduldeten Strafe, sondern einer Gott wohlgefälligen, verdienstlichen Leistung, durch die Gott sich befriedigt und zur Vergebung unsrer Sünden geneigt fühlt.

Wie weit nun wirklich solche Gedanken auf das Werk Christi angewendet sind, das läßt sich bei dem wenig theologischen Charakter der Aussagen über die von Christus ausgehenden Heilswirkungen schwer bestimmen. Wenn Tertullian selbst lehrt, daß Christus gekommen ist, um gekreuzigt zu werden (de pat. 3), so kann er dabei die verschiedenartigsten Vorstellungen von der Wirkung dieses Kreuzestodes gehabt haben. Und auch bei Cyprian kommt man nicht über unbestimmte und vieldeutige Auslegungen hinaus, wenn er lehrt, daß durch Christi Blut die der Taufe vorhergehenden Sünden der Christen abgewaschen sind (de op. et elem. 237. 240), daß er gestorben ist, um uns zu Söhnen Gottes zu machen (Ep. 56 ad Thibar. 92), und daß wir mit unserm Gebete Gott nur durch Christus genug thun (Ep. 7. ad cler. de pr. D. 15). Auch bei Ambrosius[1]) überwiegen zweifellos noch die aus dem Orient herübergekommenen Anschauungen. Er redet gern von Jesu Kampf mit dem Teufel (I. 1. p. 671. 27. I. 2. p. 1283. 3. luc. 2. 3. 1335. 4), auch davon, daß Jesus diesem

---

1) Vgl. Deutsch, Des Ambrosius Lehre von der Sünde und Sündentilgung 1867 (Programm des Joachimsthaler Gymnasiums), und Th. Förster, Ambrosius, Bischof von Mailand 1884 (106 ff. 203 ff.).

Zwingherrn, der uns durch Schuldrecht beherrschte, den Preis bezahlt [1]), oder daß er ihn z. B. durch sein Hungern, welches seine Gottheit verhüllte, getäuscht habe (I. 2. p. 1338. 16. luc. 4, 12. 16. de virg. 19. ep. ad Marc. 41. 7). Er stellt Jesu Werk mit der Aufopferung andrer edler Menschen in Parallele, indem er nur hervorhebt, daß für die Rettung der ganzen Menschheit kein andrer die genügende Kraft besaß als der Sohn Gottes (Luk. 6, 104—109. de obitu fratris Sat. II. 44), der mit den Waffen des sacramentum, desertum und jejunium gesiegt hat (I. 2. p. 1335, 4. 1339, 19. luc. 4), und die Stricke der Sünde zerreißen konnte, weil sie ihn selbst nicht banden (I. 2. p. 1039, 22. 1352, 67). Und wenn Ambrosius betont, daß Jesus gelitten hat, nicht um seine eigene Ehre zu wahren, sondern um uns wohlzuthun und um unsre Gebrechlichkeit aufzuheben (I. 2. p. 957, 7. Ep. C. l. 1. XLI. 20; p. 1039, 22. Ps. 118, 6. 22. p. 1352, 67. luc. 4), wenn er sagt, daß Jesus unsre Gewänder gewaschen (I. 2. p. 1414, 14. luc. 7), und „sein Fleisch jenem heilsamen Leiden hingegeben hat, um auch uns Speise des ewigen Lebens zu geben" (I. 1. p. 784, 16. Ps. 35, 16), — so kann man doch bei solchen allgemeinen Ausdrücken schwerlich an eine juristische Auffassung seines Werkes Gott gegenüber denken. Ja auch die Stellen I. 1. p. 942, 17. Ps. 47, 17, pro flagitiis nostris se praebuit immolandum, ut sanguine suo mundum lavaret, cujus peccatum nullo alio modo potuisset aboleri", und I. 2. p. 1207, 42. Ps. 118. XVIII. 42. „ille suscepit mortis servitutem ut tibi tribueret vitae aeternae libertatem", — sind einesteils ganz rhetorisch und ohne dogmatische Schärfe, anderenteils können sie ganz wohl von der Befreiung aus der Herrschaft des Teufels und des Todes verstanden werden. Immerhin müssen wir es wahrscheinlich finden, daß ihm als einem in Rechtsvorstellungen geschulten Manne bei seinem Verständnisse der Heilsbedeutung des Todes Christi Rechtsgedanken vorgeschwebt haben werden, die sich

---

1) pretium nostrae liberationis erat sanguis domini Jesu, quod necessario solvendum erat ei cui peccatis nostris venditi eramus ep. 72 ad Const. Vgl. I, 2. 1437. 117. luc. 7 (teuer erkauft).

mit dem Begriffe des Verdienstes eng berühren. Und daß es so ist, das zeigt einerseits die schon erwähnte Vergleichung der Heilswirkung des Verdienstes der Maria und der Märtyrer mit der des Verdienstes Jesu, — anderenteils die Betonung des Grundsatzes, daß die Vergebung der Sünden eine Zahlung der Schuld voraussetze (de vid. 9. 55. luc. 7. 156), — endlich der Gedankengang, nach dem Ambrosius den Tod Christi als die Erledigung des göttlichen Urteils versteht. Es handelt sich hier um de fug. saec. 7, 44. luc. 4, 7 und de inc. dom. 6, 54. Das judicatum Gottes war ein maledictum carnis peccatricis usque ad mortem, und divina decreta solvi non queunt. So heißt es Christus peccata nostra suscepit, peccatum dictus est, und er hat das maledictum usque ad mortem erfüllt. Damit ist judicato satisfactum, d. h. das Urteil hat sich ausgewirkt. Persona magis quam sententia mutata est. Nihil ergo factum est contra sententiam Dei cum sit divinae conditio impleta sententiae. Auch hier hat vielleicht in Wirklichkeit der Gedanke an den Rechtsanspruch mitgewirkt, den Gott den Todes- und Fluchmächten gegeben hatte, und den er nicht zurücknehmen konnte. Und die satisfactio ist nach echt römischem Rechtssprachgebrauch auch hier einfach die Strafe selbst als Erledigung des Urteils, — nicht eine an die Stelle der Strafe tretende Genugthuung. Aber immerhin weisen solche Gedanken auf die späteren Bahnen hin, — vorzüglich auf die in der lutherischen Dogmatik betretenen.

Bei Augustin ist mir nichts entgegengetreten, was darauf hinwiese, daß solche Gedanken ihm bedeutsam gewesen wären. Im ganzen genügen ihm die Gedankenkreise der alten griechischen Lehrer. Und bemerkenswert ist es, wie stark die bei Abälard und Petrus Lombardus in den Vordergrund tretende ethische Würdigung der Wirkungen des Todes Christi schon bei Augustin anklingt: „Nulla est major ad amorem invitatio quam praevenire amando, et nimis durus est animus qui dilectionem si nolebat impendere nolit rependere.“ (de catech. rud. 7.) „Ipse reatum peccati quod generatione trahitur regeneratione dissolvit, ipse spiritum donans facit non regnare peccatum in nostro mortali corpore.“ (C. Jul. op. impf. II, 71.) Und auch darin

ist Augustin der Vorgänger der Scholastik, daß er die Notwendigkeit dieser Weise der Erlösung auf das Entschiedenste bestritten hat (de trin. 13, 10. 13. de agone Chr. 10).

Hilarius weist mit Vorliebe auf die Besiegung des Teufels [1]) und auf die Befähigung des Menschen zum ewigen Leben durch Christi Fleisch [2]) hin. Wo er von Christi Verdienst spricht, da geschieht es vorwiegend, um seine eigne Verklärung als den Lohn seines Gehorsams darzustellen [3]). Er gebraucht den Ausdruck redemptio von der Wirkung des Todes und der Auferstehung Christi meistens in einem Sinne, der nicht über das Bild von der Befreiung aus den Banden des Todes und Teufels hinausführt (Ps. 55, 7; 129, 9. 11; 135, 15. Matth. 9, 7). Und wo er Rechtsgedanken berührt, da geschieht es im Sinne des Ambrosius. So, wenn er Ps. 53, 12 sagt: passio domini ... officio ipsa satisfactura poenali non tamen poenae sensu laesit patientem. Denn da, wie bei Ambrosius, ist die satisfactio nicht als Ersatz für die Strafe der Menschen gedacht, sondern als der Vollzug dieser Strafe. Und wenn er V. 13 sagt: maledictorum se obtulit morti ut maledictum legis dissolveret, so denkt er offenbar auch nur an die Erledigung des Urteils Gottes durch seinen Vollzug. Natürlich erscheint die Hingabe Christi für diesen Zweck auch als „hostiam se Deo patri voluntarie offerre“. Denn Gottes Zweck und Gottes Urteil kommen ja durch diese Hingabe Christi beide zu ihrem Ziele. Von einem Besänftigen Gottes durch ein Schuldopfer aber ist offenbar keine Rede.

Leo bleibt in seiner Versöhnungslehre ganz in den altgewohnten Bahnen. Die Befreiung der Menschen aus der rechtsgültig von Gott verhängten Herrschaft des Satan (redemptio) ist die Bedingung der Versöhnung mit Gott und des Zuganges zum ewigen Leben. Adam, der die ihm vorbehaltene Ehre, statt sie zu verdienen, an sich reißen wollte (Serm. 24, 2), ist für alle seine Nachkommen unter die Herrschaft des Satan gestellt, und zwar in

1) de trin. 9, 7. Matth. 3, 1. Ps. 143, 4.
2) de trin. 9, 10. Ps. 13, 4; 59, 2; 61, 2; 67, 19.
3) Ps. 53, 5; 118, 14. 10. de trin. 9, 39.

rechtsgültiger Weise, so daß auch die Befreiung daraus nicht mit Gewalt, sondern nach dem Rechte geschehen mußte (Serm. 63, 1; 64, 2). So mußte Christus, um zu dieser Befreiung die Macht zu haben, freilich Gott sein (Serm. 21; 28, 3; 77, 2). Aber er mußte als ein Mensch, der sündlos und dem Teufel nicht verpflichtet war (Serm. 49, 3; 64, 2; 70, 3. Ep. 28, 2; 31, 3; 165, 5. 9), durch eine freie That des Gehorsams den Ungehorsam Adams gut machen (Serm. 25, 5; 28, 3; 64, 3) und den Teufel aus seinem Rechtsstandpunkte verdrängen, indem dieser sein Recht mißbrauchte (Serm. 22, 1—4; 42, 3; 60, 3; 64, 2; 69, 3). So hat er ihn glorreich bezwungen (Serm. 59, 4; 64, 3). So ist sein Tod redemptio mundi, non poena peccati (Serm. 49, 3; 52, 2; 61, 3). Er mußte für die Welt getötet werden (Serm. 42, 3; 52, 1). Und nur die, für welche die Wirkung dieses Todes gilt, auch wenn er nur als zukünftiger von ihnen gehofft ward, — haben Gnade und ewiges Leben (Serm. 52, 1; 64, 3. Ep. 165, 4) (salutem et sanctificationem). Hier liegt also einfach die gewöhnliche orientalische Lehre vor. Daß Christi Leistung als solche natürlich ein „Verdienst" ist, wie für uns Almosen, Martyrium und Fasten Verdienste sind, und daß sie wie das Verdienst der Heiligen durch Beispiel und Fürbitte auf andre wirkt, das ist selbstverständlich. Und diese That des Unschuldigen, der zugleich Gott ist, gilt für alle und bewirkt, was kein andres Verdienst bewirken kann (Serm. 64, 3. Alle in ihm gestorben). —

Am weitesten im Sinn einer rechtlichen Auffassung des Todes Christi scheint mir Gregor zu gehen. Zwar ist ihm die Menschwerdung auch an sich schon ein unaufhörliches Brandopfer, das Christus seinem Vater schlachtet (Hiob 1, 1; 34, 32). Aber erst im Kreuzestode kommt die Menschwerdung zu ihrer rechten Offenbarung. Und dieser Tod, in dem der Schuldlose die Strafe der Schuld empfängt, ist wohl auch eine redemptio im Sinne des Losmachens von der Rechtsgewalt des Teufels (in Ev. II. h. 39. 8; vgl. zu redimere Ep. l. 4. 17) „pro nobis sine debito mortis debitum solvit ut nos ideo sub jure hostis nostri debita nostra non teneant, quia pro nobis mediator Dei et hominum homo Christus gratuito reddidit quod non debe-

bat [1]). Er erscheint auch als Antrieb, nicht zu sündigen und als Beispiel der Unschuld (Hiob 9, 9; 38, 61). Aber es heißt doch nicht bloß „peccatorum mortem juste morientium solvit mors justi injuste morientis“ (Hiob 15, 31; 33, 40), was sich noch auf die Teufelsknechtschaft beziehen könnte. Sondern Christus erscheint als intercessor, der sich Gott entgegenstellt, damit er nicht schlage (Hiob 9, 9; 38, 61; vgl. 3, 6; 24, 33). Es heißt „iram judicis moriendo temperavit“ (Hiob 9, 9; 38, 61). Es heißt, daß Gott, wie es unter Menschen Sitte ist, zuerst Vergütung für das Unrecht fordert, damit eine satisfactio zustande komme (Ep. l. 9. ep. 5. II). Und diese von Christus geleistete satisfactio ist eine besondere Art des meritum. Seine Demut ist unsre Erlösung (Ep. l. 5. ep. 18. [ind. 13] II). Der Sündlose, der für die Sünder eintritt, zeigt sich selbst als gerechten Menschen, der für andre Straferlaß verdient (Hiob 2, 4; 34, 33). — So hat Gregor wohl gedacht, daß Christi durch seinen Gehorsam und seine Selbsterniedrigung erworbenes Verdienst ihm das Recht bei Gott verschafft hat, für uns wirksam einzutreten, und daß Gott in diesem reinen und unschuldigen Opfer, welches die Menschen von dem Tode frei kauft (Hiob 17, 26. 46; 30, 46), zugleich die satisfactio findet, die er als genügenden Entgelt für den Rechtsanspruch ansieht, den er an die Menschen hat.

Eine fest ausgeprägte Theorie von meritum und satisfactio Christi liegt also noch nirgends vor. Und niemals erscheint die satisfactio als eine die Strafe der Menschen ersetzende Strafe, sondern entweder als ein dem Anspruche Gottes genügendes Verdienst, oder als Vollzug der Strafe, die in der Rechtsordnung begründet lag. Aber alle Vorbedingungen für die späteren ausgeprägten dogmatischen Theorieen sind vorhanden. Und die kirchliche Bußpraxis, die in ihrer mechanischen Weise jahrhundertelang immer stärker in Fleisch und Blut der Völker übergeht, hat das ihrige gethan, um diesen Vorbedingungen die nötige Verbreitung und Lebenskraft zu sichern.

---

1) Hiob 17, 26. 46; 30, 46.

2.

Über Habakkuk Kap. 1 u. 2.

Von

Dr. J. W. Rothstein,
Lic. und außerord. Professor der Theologie.

In dieser Zeitschrift Jahrg. 1893, zweites Heft, S. 383 ff. hat Herr Professor Budde einen interessanten Aufsatz über die beiden ersten Kapitel des Propheten Habakkuk veröffentlicht und in demselben eine neue von der bisherigen völlig abweichende Deutung des Orakels zur Diskussion gestellt. Der רשע, über den der Prophet Gottes Gericht herbeisehnt und über den die Chaldäer als Organ des göttlichen Gerichts kommen sollen, ist nach seiner Meinung nicht ein Glied des Gottesvolkes selbst, im Gegensatz zu dem Häuflein von Gerechten, von frommen Jüngern Jahwes, sondern der Assyrer, welcher das Gottesvolk hart bedrängt, in greuelvoller Weise vergewaltigt, das Aufblühen und Gedeihen von Recht und Gerechtigkeit innerhalb desselben hintanhält. Wenn diese Auffassung die richtige, auch die zeitliche Ansetzung des Orakels (um 615) und ihre zeitgeschichtliche Begründung (vgl. S. 388) unanfechtbar wäre, so würde in der That das Büchlein des Habakkuk „einen besonderen Wert und eine selbständige Stellung unter unsern Geschichtsquellen" (vgl. S. 389) gewinnen. Gegen die allgemeinen zeitgeschichtlichen Erwägungen Buddes läßt sich nichts unbedingt Sicheres einwenden, eben weil wir zuverlässige Quellen, die uns über die judäischen Verhältnisse um 615 berichten könnten, gar nicht besitzen. Zweifellos richtig aber ist, daß um jene Zeit die babylonische Macht so zu erstarken begann, daß auch ein judäischer Prophet kraft der ihm gegebenen Erleuchtung in ihr den kommenden Rächer des Gottesvolkes an dem gewaltthätigen Assur erkennen und ankündigen konnte.

Indes nötigt mich eine eingehende Erwägung des Textes zu lebhaften Bedenken gegen die Richtigkeit der an und für sich interessanten und, wie ich auch gestehe, bestechenden Ansicht Buddes. Wenn ich im folgenden in ausführlicher Weise meine Ansicht zur Darlegung bringe, so geschieht das nicht in der Absicht, lediglich jene Bedenken auszusprechen und zu begründen, sondern in der Meinung, eine eigenartige, auch von der bisher gewohnten abweichende, richtigere kritische Ansicht geltend machen und der kritischen Arbeit einen förderlichen Dienst leisten zu können, letzteres zumal deshalb, weil meine Ansicht sich auf Beobachtungen aufgebaut hat, die ich in gleicher Weise und zwar zum Teil früher auch noch an anderen prophetischen Stücken zu machen Gelegenheit hatte, deren Mitteilung ich mir aber für später vorbehalten muß. — Ich bemerke zum voraus noch dies. Die Untersuchungen, von denen ich nachher Mitteilung mache, sind nicht erst durch Buddes Aufsatz veranlaßt worden. Im verflossenen Winter war ich durch die Arbeit zu Vorlesungszwecken genötigt, der prophetischen Litteratur, der ich an anderen Punkten seit lange schon ein großes Maß von Arbeit und Zeit gewidmet, eine besonders eindringende Aufmerksamkeit zu schenken. Anderwärts, wie gesagt, bereits gemachte Beobachtungen leiteten mich bei der kritischen Untersuchung des Habakukorakels dazu, die Lösung des interessanten, aber auch schwierigen Problems, welches dies Büchlein darbietet, unter dem von jenen Beobachtungen mir nahegebrachten Gesichtspunkte wenigstens zu versuchen. Der Versuch schien mir gelungen zu sein, und so nahm ich keinen Anstand, meinen Hörern die Resultate meiner Arbeit mitzuteilen und in exegetischen Übungen noch einmal nach allen Seiten hin zu besprechen. Herr Professor Kautzsch hatte die Freundlichkeit, mir in jener Zeit mündlich Kenntnis von Buddes Ansicht, noch ehe der Aufsatz desselben in den Druck gegeben war, zu gewähren; meine Ansicht stand damals indes in der Hauptsache schon fest und auch, als ich später den Aufsatz selbst las, fand ich keinen Anlaß, mich von derselben zu bekehren, so gerne ich auch sonst mich von der fruchtreichen kritischen Arbeit des von mir herzlich verehrten Verfassers beeinflussen und leiten lasse. Noch gestatte ich mir mit Bezug auf die Randnote Buddes (S. 386) die

Bemerkung, daß es mir bezüglich Giesebrechts Ansicht über die ursprüngliche Stellung von 1, 5—11 resp. 1, 6—10 ähnlich ergangen ist. Auf völlig unabhängigem Wege, allerdings nachdem meine Ansicht über die kritischen Verhältnisse dieses Orakels im Prinzipe feststand, mit einer gewissen Notwendigkeit wurde ich zu der gleichen Ansicht geführt. — Die Ausführlichkeit der nachfolgenden Darlegungen ist in erster Linie von dem subjektiven Bedürfnisse bedingt, meine Auffassung im einzelnen so deutlich wie nur möglich zur Darstellung zu bringen und zu begründen. Natürlich bin ich weit davon entfernt, mit eingebildeter Unfehlbarkeit meine Ansicht der Beachtung der Fachgenossen zu unterbreiten; ich habe nur den einen Wunsch, an meinem geringen Teile der Wahrheit zu dienen, und um die lautere Wahrheit, auch die litterargeschichtliche, ans Licht zu bringen, gilt's unter Anerkennung der redlichen Arbeit anderer die Dinge immer wieder von neuem und, wenn möglich, unter anderen kritischen, allerdings nicht vorgefaßten und lediglich von außen herangebrachten Gesichtspunkten zu betrachten; so läßt sich hoffen, daß endlich eine allgemeine Übereinstimmung herbeigeführt wird. So biete ich denn auch meine Ansicht und ihre Begründung den Fachgenossen zu freundlicher, aber strenger Beurteilung dar, freilich thue ich es in der Hoffnung, nicht ganz ohne Zustimmung zu bleiben. Bezüglich der Anwendung der kritischen Mittel eigne ich mir die von Budde S. 389 geäußerte Anschauung völlig an, obwohl ich bekennen muß, im übrigen zu denjenigen zu gehören, welche mit einem großen Mißtrauen der neuerdings so stark bethätigten Methode, die prophetischen Schriften nach vermeintlich sicheren, zumal metrischen Grundsätzen von ihren Schäden und schwammähnlichen Auswüchsen zu heilen, gegenüberstehen. Daß ich um der Wahrhaftigkeit willen da, wo ich durch die offenkundigen Thatsachen genötigt zu sein glaube, auch vor dem ignis und ferrum der Kritik nicht zurückschrecke, wird der nachfolgende Aufsatz hoffentlich zur Genüge erweisen.

Unter den zahlreichen schwierigen exegetischen Problemen, welche die prophetischen Schriften darbieten, ist das, welches Hab. 1 u. 2

der kritischen Forschung vorlegt, eins der interessantesten, aber auch schwierigsten. Die m. E. richtige Lösung desselben eröffnet indes, in Verbindung mit in gleicher Linie liegenden Beobachtungen an anderen Stücken, bedeutungsvolle Blicke in die litterarische Arbeit der exilischen Zeit.

Man muß natürlich zunächst das Orakel nehmen, so wie es sich darbietet. Was seinen Text betrifft, so kann darüber gar kein Zweifel walten, daß derselbe zu einem Teile in einer überaus traurigen Verfassung sich befindet. Trotzdem aber, meine ich, darf man vertrauen, gewisse allgemeine Fragen, die man an den Text zu richten hat, beantwortet zu erhalten.

Die nächste und wichtigste Frage ist die nach dem Objekte der prophetischen Drohung. Mit ihrer Beantwortung hängt die Entscheidung aller weiteren kritischen Aufgaben wurzelhaft zusammen.

Der Eingang des Orakels zeigt auf das Bestimmteste, daß es aus einer Zeit stammt, die für den Propheten und für alle gleichgesinnten Glieder des Volkes, für die Gerechten, eine Zeit schwerer Drangsal war. Persönliche Unbill scheint der Prophet zu erdulden und um der Ausrichtung seines Berufes willen hart angefochten zu werden, so daß er ungeduldig zum Herrn schreit, wie lange er dem Treiben der Gottlosen zusehen wolle. Weil Gott nicht eingreift, darum werden die Frevler immer dreister; darum ist alle Thora, alle prophetische Mahnung und Warnung umsonst, sie gefriert gleichsam, bleibt unwirksam und steht schließlich höchstens für die Nachwelt als Zeugnis auf dem Schreibblatt; darum ist aber auch alle Rechtssatzung umsonst, Recht wird nicht geübt; — weil der Gottlose die Gewalt in der Hand hat, deshalb sind die Rechtssprüche, wenn sie ergehen, jedenfalls verkehrt.

Liest man die Eingangsverse dieses Orakels eines judäischen Propheten, ohne irgendwie durch eine anderweitig begründete oder eine vorgefaßte Meinung beeinflußt zu sein, so wird man bei dem Gegensatze von Gerechten und Gottlosen, von Bedrängten und Drängern natürlich nur an einen innerjudäischen denken. Man wird dazu um so mehr veranlaßt, als gerade der große Zeitgenosse Habakuks, der Prophet Jeremia, in genau dieselben Klagen ausbricht. Es ist nicht unwichtig, hier auf die teilweise nicht bloß

inhaltlich, sondern fast dem Wortlaute nach gleichartigen Auslassungen des letzteren hinzuweisen.

Es ist zur Genüge bekannt, wie oft der Prophet persönlich in schwere Drangsal und Lebensgefahr gekommen ist; von besonderem Interesse ist es aber für uns, daß eine Reihe der bittersten seiner Klagen über Verfolgung und Gefährdung seines Lebens und über unbegreifliche Langmut Gottes gegenüber den Gottlosen aus jener Zeit stammen, als die babylonische Macht am fernen nordöstlichen Horizonte ihren gewaltigen Arm drohend emporzuheben anfing. Hierher gehört Jer. 11, 18 bis 12, 6, die göttliche Strafandrohung wider die Bewohner von Anathoth und der Appell des Propheten an Gottes Gerechtigkeit, daß er ihn an seinen Widersachern räche; vgl. besonders 11, 20; 12, 1—4. Wie schlimm es damals für Männer wie Jeremia stand, zeigt 12, 6 der Hinweis darauf, daß selbst die eigene Familie des Propheten sich zu denen gesellt habe, welche dem Propheten ins Gesicht freundlich begegneten, thatsächlich aber treulos sein Verderben herbeizuführen suchten. Auch Jeremia nennt seine und aller Gerechten Widersacher רְשָׁעִים und בֹּגְדִים 12, 2. 6 [1]). Habakkuks Klage, es bleibe die Thora unwirksam, läßt sich aus einer Zeit, wie die war, in welcher Jojakim auf dem Throne saß, leicht begreifen. Auch Jeremia muß darüber klagen, nicht nur, daß man auf sein prophetisches Wort nicht höre, sondern auch, daß man ihn direkt zu hindern suche, seine Pflicht zu thun: 11, 21. Einen geradezu erschütternden zeitgeschichtlichen Kommentar zu Hab. 1, 2—4 liefert Jeremia 15, 10—12. 15 ff.: „Wehe, meine Mutter, daß du mich geboren, einen Mann des Streits und einen Mann des Haders für alle Welt! Ich habe weder ausgeliehen, noch hat man mir geliehen, aber allesamt fluchen sie mir!" Klingt dieser Klageruf nicht in Hab. 1, 3 wieder? Und dann die überaus bittere Klage über die Schmach und Verfolgung, welche Jeremia erdulden mußte, weil er sich seinem ihm

1) Auch ich lese Hab. 1, 5 statt בַּגּוֹיִם nach LXX und mit den Neueren wie 1, 13 בֹּגְדִים. Übrigens ist es nicht ohne Interesse, daß der Begriff בגד in exilischer Zeit in charakteristischer Weise zur Kennzeichnung der babylonischen Macht verwendet worden ist. Außer Habakkuk vgl. Jes. 21, 2; 24, 16.

vom Herrn auferlegten Prophetenberufe nicht entziehen wollte: 15, 15 ff. Wenn selbst ein Jeremia in die fast frevelhaften Worte ausbricht: „Warum ist mein Schmerz dauernd geworden, meine Wunde bösartig, daß sie sich nicht heilen läßt? Ja, du bist für mich einem trügerischen Bache gleich, wie Wasser, auf die kein Verlaß ist!", dann begreift man wohl, daß weniger starke Vertreter der göttlichen Wahrheit und des göttlichen Rechts sich gänzlich zurückzogen und in stillem Kummer über das wachsende Unrecht schwiegen (Hab. 1, 4). Man vergleiche ferner Jer. 17, 14—18. Als eine Erläuterung zu Hab. 1, 4, zu der Klage über das Schwinden des Rechts und der Gerechtigkeit, bietet sich dar Jer. 18, 18 ff. Wenn man Jeremias Predigt durch Nichtbeachtung und Verderbenspläne unwirksam machen will, wenn man seiner Behauptung, ein Prophet Jahwes zu sein, mit dem Worte entgegentritt, auch den Priestern sei die Thora nicht abhanden gekommen, noch den Weisen der Rat, noch den Propheten Offenbarung, so ist's selbstverständlich, daß man in dem Urteile über den wahren Wert dessen, was man noch zu haben meinte, nicht im Einklange sich befand mit Männern, die wie Jeremia von dem Herrn selbst in den Stand gesetzt waren, darüber ein zutreffendes Urteil zu fällen. Wie aber Jeremia urteilte, das kann man bei ihm 8, 8 f. lesen. Welcher Art Leute die Fürsten und Richter, die Propheten und Priester jener Zeit waren, lehrt uns in ausführlichster Weise Jeremia überall in seinen Reden und ließe sich aufs allerkürzeste in das seiner Zustimmung völlig sichere Urteil zusammenfassen, das Sefanja (3, 3. 4) über dieselben fällt. Man vergleiche weiter Jer. 20, 7 ff.. Hier ist V. 8 (So oft ich rede, muß ich aufschreien, „Unbill und Vergewaltigung!" rufen) fast eine wörtliche Parallele zu Hab. 1, 2 b. Der Inhalt der Verse 7—13 aber insgesamt giebt von neuem einen beachtenswerten Beweis für die drangsalvolle Lage, in der sich damals alle Getreuen Jahwes befanden, allerdings auch für die wachsende Zuversicht des Propheten, daß endlich doch einmal der Herr seiner Gerechtigkeit durch Heimsuchung des gottlosen Volkes genugthun werde.

Beachtet man das Bild von der Trostlosigkeit der Zustände, das von der Zeit Jojakims bis um 605 zu entwerfen uns Jere-

mias herrliches Buch ermöglicht, und liest im Hinblick darauf Hab. 1, 2—4, so wird man, meine ich, kaum einen Augenblick zögern, zu bekennen, daß auch Habakkuk aus denselben oder aus gleichartigen Verhältnissen heraus seine Stimme zu Jahwe erhoben haben müsse. Man wird das um so eher thun, als sofort ja auch, wie bei Jeremia, die Ankündigung des Strafgerichts über die Gottlosen und Frevler folgt. — Noch andere parallele Züge aus Jeremia werden wir zum zweiten Kapitel beibringen. Dieselben, den König Jojakim und sein ruchloses Regiment betreffend, vervollständigen nur noch das Bild und festigen die Ansicht, daß Habakkuk thatsächlich aus Jojakims Zeit heraus geredet hat, wie auch Hitzig annahm.

Zweifellos steht das durch die Chaldäer auszuführende Strafgericht noch aus; das beweist aufs bestimmteste die Fassung der Ankündigung in V. 6 (vgl. Budde S. 384). Das Gericht ergeht natürlich über den רשׁע (V. 4) oder die בֹּגְדִים (V. 5). Übrigens ist zu beachten, daß die Beschreibung des Chaldäervolkes (V. 6ff.) m. E. voraussetzt, daß dasselbe nicht soeben erst begonnen hat, seine Macht den Völkern fühlbar zu machen. Das, was der Prophet von diesem grimmigen, ungestümen, über die weiten Gebiete der Erde dahinstürmenden Volke aussagt, zeigt deutlich, daß man die außergewöhnliche Schnelligkeit seiner Rosse, die Leichtigkeit, mit der es selbst befestigte Orte niederwirft, schon zur Genüge aus der Erfahrung kannte (gegen Budde S. 387). Da nun Habakkuk in Judäa geredet und geschrieben hat, — wenigstens wissen wir nicht anders —, so geht's nicht an, anzunehmen, zu seiner Zeit hätten die Chaldäer sich erst angeschickt, aus dem Bereiche ihrer engeren Machtsphäre herauszutreten; es muß das vielmehr schon geschehen sein, sie müssen schon so weit in den Vordergrund des politischen Gesichtskreises getreten sein, daß sie bei einigermaßen gutem Willen auch von den durch den Propheten Bedrohten bemerkt und als eine wirkliche Gefahr bemerkt werden konnten. Es genügt freilich und entspricht auch ganz dem Charakter der prophetischen Androhung und der Jeremiaparallele, wenn wir annehmen, daß die Schlacht bei Karchemisch geschlagen war und mit der Überwindung der ägyptischen Herrschaft in Westasien die chaldäische

Gefahr im Norden des judäischen Besitzes in drohendster Weise sich näherte. Damals konnte mit Fug der Prophet sagen, daß das Volk der Chaldäer Königen Hohn spreche und der Fürsten lache und selbst in festen Städten ein Hindernis für sein Vorwärtsdrängen nicht erkenne; auch hatte es damals schon begonnen, Gefangene dem Sande gleich an Zahl heimzuschleppen.

So weit nun wäre alles wohl verständlich und anscheinend auch in gutem, originalem Zusammenhange. Eine eigentümliche und unerwartete Wendung erhält aber der Gedankenfortschritt von V. 11 ab. Wie 1, 14 ff. und 2, 5 b ff. zeigen, richtet sich die prophetische Drohung nunmehr gegen eine Macht oder einen Machthaber, wodurch Volk auf Volk unterjocht und mit außerordentlichem Erfolge immer wieder darauf ausgegangen wird, den bereits gewonnenen Machtbereich noch weiter auszudehnen. Wer aber ist das? Die Antwort auf diese Frage hängt von dem Verständnisse eben jenes V. 11 ab. Dieses Verständnis zu gewinnen, darauf kommt es nun zunächst an.

Es ist selbstverständlich, daß der Wind, welcher hervorgebrochen und vorübergebraust ist, der Gerichtssturm ist, der im Vorausgehenden angekündigt wurde, ebenso auch, daß das persönliche Organ, durch welches der Herr sein Gericht herbeiführt, identisch ist mit dem, der seine Kraft, d. h. seine Machtmittel (vgl. 1, 16) zu seinem Gotte macht und der in der Ausrichtung des ihm zuteil gewordenen Berufs sich verschuldet, strafwürdig gemacht hat [1]). Daß dem so ist, daß wirklich gemeint ist, das zum Gericht von Gott bestellte menschliche Organ habe seine Pflicht und sein Recht überschritten und es müsse seinem gewaltthätigen Treiben nunmehr von dem Herrn Einhalt gethan werden, zeigt mit der wünschenswerten Deutlichkeit V. 12 b: „Jahwe, zum Gericht d. h. zur Vollstreckung desselben hast du ihn bestimmt und, o Fels (?), zum Strafen ihn bestellt!“, nicht also dazu, daß er das Volk völlig zu nichte mache, daß er, der Gottlose (רשׁע), auch den צַדִּיק מִמֶּנּוּ, d. h. den, der gegen ihn im Rechte ist, völlig vertilge.

---

1) Vgl. Jes. 10, 5 ff., wo dasselbe die Voraussetzung für die Bedrohung des Assyrers ist.

Nach meinem Dafürhalten muß eine ruhige Überlegung des gegenwärtigen Zusammenhangs unter sorgfältiger Beachtung des angezogenen Satzes zu der Annahme führen, daß der das Maß seines Gerichtsauftrags überschreitende Gewalthaber identisch ist mit dem in V. 6 ff. angekündigten Chaldäervolke beziehungsweise Chaldäerkönige[1]). Das אָז an der Spitze von V. 11 versetzt uns demnach in einen späteren Zeitpunkt, als in dem wir uns in dem vorausgehenden Abschnitte befanden. Der Sturm des angedrohten Gerichts ist dahergebraust, aber der mit dem Wachsen seiner Macht immer mehr auf dieselbe allein vertrauende[2]) Exekutor des göttlichen Gerichtsbeschlusses hat sich nicht damit begnügt, seinen Auftrag zu erfüllen und das abtrünnige Gottesvolk zu züchtigen, er hat's, wie viele andere Völker, auch aus seinem Lande herausgeschleppt, wie man Fische aus dem Meere fängt und heimbringt. Man muß das als schon geschehen oder doch wenigstens in der Ausführung begriffen betrachten, das verlangt ohne Zweifel V. 12b und insbesondere V. 14 ff. Allerdings könnte man, von V. 1—10 herkommend, geneigter sein, die Perfekte in V. 11 als Perfekte der (prophetischen) Gewißheit (perf. confidentiae) zu betrachten; aber mir scheint diese Möglichkeit durch den Inhalt des weiter Folgenden ausgeschlossen zu sein, da es sich in demselben eben nicht um etwas erst noch Zukünftiges, sondern um etwas schon längst Geschehenes und wiederholt Geschehenes handelt. Wenn dem aber so ist, so ist unverkennbar, daß durch die eigentümliche Wendung, welche der Gedankengang in V. 11 nimmt, das Kapitel inhaltlich sehr schief wird[3]). In V. 2—10 wird das Strafgericht, das der Herr durch die Chaldäer an seinem Volke üben will, angekündigt[4]), in

---

1) M. E. scheitert Buddes Deutung des רָשָׁע auf den Assyrer und seine Macht gerade an V. 12b. Jedenfalls aber hat er diesen Satz nicht nach Gebühr in Betracht gezogen.

2) Vgl. Jes. 10, 13 f. Die Analogie des jesajanischen Orakels gegen Assur ist auch hier wieder frappant.

3) Vgl. Budde S. 385.

4) Mit Recht hat Budde S. 385 den Finger auf die immerhin auffällige Thatsache gelegt, daß der Prophet V. 2—4 sich Jahwe gegenüberstellt, dann aber ziemlich unvermittelt in V. 6 mit dem göttlichen Ich antwortet, während 2, 2 ausdrücklich die göttliche Antwort eingeführt wird.

V. 11 ff. befinden wir uns in einer Zeit, da das Gericht vollzogen ist oder doch im Vollzuge ist, jedenfalls aber der Chaldäer schon eine Zeit lang an der Ausdehnung und gottwidrigen, gewaltthätigen, grausamen Ausübung seiner Macht gearbeitet hat, so daß nun der Herr um Hilfe gegen das von ihm selbst vordem berufene Gerichtsorgan angerufen werden muß. — Ob das aber ursprünglich ist? Mir scheint es nicht so.

Meines Erachtens handelt es sich also thatsächlich in dem Orakel Habakkuks in seiner gegenwärtigen Gestalt von 1, 11 ab um ein Gotteswort, das seine Spitze gegen die Chaldäer kehrt. Es ist selbstverständlich, daß auch in Kap. 2, so wie dasselbe jetzt lautet, der Völkervertilger und unersättliche Räuber, wider den das Wehe ausgesprochen wird, kein anderer ist als der, wider den 1, 12 ff. des Herrn Gerechtigkeit angerufen wird.

Wir stehen einem eigenartigen, interessanten litterarischen Rätsel gegenüber, einem Rätsel indes, dessen Lösung mir nicht unmöglich erscheint. Ich glaube eine solche gefunden zu haben, die allen Anforderungen genügt und auf guten Gründen beruht. Durch eine Reihe von Beobachtungen an unserem Texte und durch nicht wenige Analogieen sonst im Alten Testamente wurde ich dazu geführt, die auffällige Gestalt des Orakels durch die Annahme zu erklären, daß ein älteres Orakel von späterer Hand bearbeitet und in seiner Abzweckung umgebogen worden sei. Dieses ältere Orakel richtete die Spitze seiner Darstellung gegen die überhandnehmende, durch Jojakims Regiment geförderte innerjudäische Gottlosigkeit und Gewaltthätigkeit und kündigte das durch die Chaldäer herbeizuführende Strafgericht über das abtrünnige Volk und Land an. Dieses Orakel ist alsdann von einem Späteren derart umgearbeitet und erweitert worden, daß es wenigstens in seinem größeren Teile zu einem Orakel gegen Babel wurde.

Im allgemeinen ist's noch möglich, dieses ursprüngliche Orakel wieder herzustellen, denn bei vorsichtiger Abwägung vermag das Auge noch die Zusätze und Nähte zu erkennen, mit denen der Bearbeiter seinen Zweck zu erreichen versucht hat. Vor allem ist

hierbei aber zu beachten, daß dieser Bearbeiter (Redaktor will ich ihn nennen) m. E. ein wenig origineller Geist gewesen zu sein scheint; er lebte in der ihm zugänglichen, älteren prophetischen Litteratur und lehnte sich auch in seiner Ausdrucksweise unverkennbar an diese an. Insbesondere glaube ich nicht zu irren, wenn ich annehme, daß er vornehmlich unter dem Einflusse des jesajanischen Schrifttums gestanden und gearbeitet hat [1]).

Die nächste Aufgabe, welche wir zu lösen haben, ist die, den Finger auf die Stellen zu legen, wo die Thätigkeit des Redaktors deutlich zu Tage tritt.

Vorläufig bemerke ich schon hier, daß die Ankündigung des chaldäischen Gerichtssturmes 1, 6—10 nicht an ihrer ursprünglichen Stelle steht, sondern durch die Hand des Redaktors an ihre gegenwärtige Stelle versetzt worden ist. Wo sie aber ursprünglich gestanden haben dürfte, werden wir nachher sehen. Ohne Zweifel aber machen die bezeichneten Verse nach Inhalt und Form den Eindruck eines originalen Produkts eines kräftigen Geistes. Kraft und Rhythmus der Gedanken und des Ausdrucks weisen auf dieselbe Hand hin, die V. 2—4 geschrieben hat. Die Originalität dürfte dem Verfasser auch zu bewahren sein, trotzdem er (in immerhin beachtenswertem Unterschiede von dem Redaktor) bis zu einem gewissen Grade in Abhängigkeit vom oder vielleicht besser in verwandtschaftlichem Verhältnisse zum Propheten Jeremia zu stehen scheint, ein Umstand, der um so leichter begreiflich ist, wenn, wie ich oben schon zu 1, 2—4 in genügendem Umfange zeigte, dieselben Zeitverhältnisse es sind, aus denen heraus er wie jener seine

---

1) Vgl. Budde S. 390. 393. Wenn Budde das ganze ursprüngliche Buch Habakkuk auf Jesaja fußen, bezw. den Propheten „durchaus der Schule Jesajas" angehören läßt, so will ich das nicht völlig bestreiten, muß dasselbe vielmehr in Beziehung auf Hab. 2, 1 ff. zunächst zugeben, glaube aber doch, daß das Urteil viel mehr noch auf den Redaktor zutrifft. An sich sind verwandtschaftliche Beziehungen eines Zeitgenossen Jeremias zu der Schrift dieses Propheten nicht verständlicher als zu der litterarischen Hinterlassenschaft eines Mannes von der Bedeutung eines Jesaja. Im übrigen aber fehlt es dem wirklichen Habakkuk durchaus nicht an originaler Kraft der Gedanken und des Ausdrucks.

prophetische Stimme erhoben hat, und wenn wir annehmen dürfen, daß er aller Wahrscheinlichkeit nach Jeremias Predigt nicht bloß unmittelbar gehört, sondern auch wohl von der im vierten Jahre Jojakims besorgten und nach ihrer Vernichtung erneuerten ersten Niederschrift jeremianischer Orakel Kenntnis erhalten hat. Nicht bloß in 1, 8a erinnert der Ausdruck an Jer. 4, 13; 5, 6 (Sef. 3, 3), sondern die ganze Schilderung des wild und siegreich daherstürmenden Chaldäerheeres findet ihre Parallele in Jer. 5, 15—17, eine Parallele allerdings, die genau besehen die Annahme irgendwelcher sklavischen Abhängigkeit Habakkuks nicht zuläßt [1]).

Anders als 1, 6—10 ist schon V. 5 zu beurteilen. An sich würde der Vers als Überleitung zu der folgenden Ankündigung gut passen und nicht ohne rhetorische Kraft sein. Aber die charakteristischen litterarischen Beziehungen, die im einzelnen in ihm offen zu Tage treten, beweisen im Zusammenhange mit den weiterhin zu besprechenden Stellen, daß derselbe ein Produkt des Redaktors ist. Von besonderem Gewichte ist die fast wörtliche Anlehnung in V. $5_{a\alpha\, b\alpha}$ an Jes. 5, 12b, von V. $5_{a\beta}$ an Jes. 29, 9.

Der wichtigste und, wie oben gezeigt wurde, für das Verständnis des gegenwärtigen Habakkuk entscheidende Vers 1, 11 erweist sich bei genauerem Zusehen durchaus nicht als originell. Eine bemerkenswerte Parallele hat die erste Hälfte des Verses in Jes. 21, 1, allerdings in einem Orakel, das vielleicht ähnlich wie das Habakkukorakel zu beurteilen ist. Dort handelt es sich auch um ein Orakel gegen Babel, um die Ankündigung eines Gerichtssturmes, der von Elam und Medien her über die Macht Babels hereinbrechen wird. Wie in Hab. 1, 11 wird auch dort חלף von dem Hervorbrechen des Sturmes gebraucht; ebenso wird auch dort, wie schon früher bemerkt wurde, der Chaldäer בֹּגֵד genannt, eine Be-

1) Durch die Beziehung auf Jer. 5, 15 ff. will ich natürlich nicht ausschließen, daß H. auch die allerdings etwas „phantastische" Schilderung des kommenden Assyrerheeres Jes. 5, 26 ff. als eine Art Vorbild im Auge gehabt hat. Vgl. Budde S. 387. Nur liegt m. E. um der sonst so zahlreichen Berührungen H.s mit Jeremia willen der Hinblick auf die Jeremiastelle näher.

zeichnung, die Hab. 1, 13 gleichfalls auf Babel geht [1]). Die Verbindung der beiden Verba חלף und עבר findet sich auch, allerdings in einem andern Bilde, aber in einem Bilde für dieselbe Sache, Jes. 8, 8. In V. 11 b ist zunächst der Gottesname zu beachten. Der Singularis אלוה ist um so auffälliger, als sogleich in V. 12 die regelrechte Pluralform vorkommt [2]). V. 11 b hat eine fast genaue Parallele in Micha 2, 1. Der Gedanke aber, die Babylonier hätten sich bei der Ausführung des ihnen gegebenen Gerichtsauftrags verschuldet, hat, wie ich schon oben betonte, wiederum seine deutlichste Analogie in Jes. 10, 5 ff. und, wenn man Hab. 1, 11 liest, man habe seine eigene Macht (כֹּחַ) sich zum Gotte d. h. zum bestimmenden Motive für sein gewaltthätiges, unersättliches, räuberisches Weiterdringen gemacht, so vermeint man die Worte Jes. 10, 13 ff., oder auch das stolze, selbstbewußte Wort Jes. 10, 8 ff. hindurchklingen zu hören. Im gegenwärtigen Zusammenhange ist V. 11 unentbehrlich, und vor allem ist das frequentative Perfekt ואשם, wozu natürlich V. 11 b das Subjekt liefert, bedeutsam und geeignet, den Gedanken, welchen der Redaktor zum Ausdruck bringen wollte und der in dem weiterhin Folgenden ausführlicher ausgesprochen wird, wiederzugeben. Der Chaldäer ist in Übertreibung des ihm übertragenen göttlichen Gerichts zur todbringenden Geißel der Völker und insbesondere des Gottesvolkes geworden. Das ist seine Schuld, wie es einst die des Assyrers gewesen ist. Budde (S. 386) hält das או חלף „jedenfalls“ für verdorben. Das glaube ich nicht zugeben zu dürfen, vielmehr den ganzen Vers für ein Produkt der Redaktion halten zu müssen [3]).

Eine direkte Folge der Wendung, welche der Redaktor dem Ge-

---

1) Übrigens lege ich kein besonderes Gewicht auf diese Verwandtschaft mit Jes. 21, 1, von der uns bei Hab. 2, 1 noch ein weiteres Beispiel zu nennen übrig ist, denn die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, daß Jes. 21 von unserem Orakel selbst beeinflußt ist.

2) Man könnte freilich auch statt לֵאלֹהוֹ leicht לֵאלֹהָו lesen; aber an sich führt der Text zunächst nicht darauf.

3) Übrigens ist die Redaktion bei der Einfügung ihrer Zuthaten nicht immer besonders geschickt verfahren. Beispiele dafür werden uns noch begegnen.

dankengang durch V. 11 gegeben hat, ist die Existenz des V. 12 b. In sehr unbequemer Weise wird V. 13 von V. 12 a getrennt. טְהוֹר עֵינַיִם וגו׳ schließt sich eng an die Charakteristik des göttlichen Wesens, wie sie in dem אֱלֹהַי קְדֹשִׁי geboten ist, und ist eigentlich eine weitere Ausführung des קְדֹשִׁי. So notwendig nun in der gegenwärtigen Gestalt des Orakels der in V. 12 b ausgesprochene Gedanke, der Herr habe den Chaldäer doch nur zur Ausrichtung des Gerichts bestellt, ist, so störend tritt der Satz zwischen die inhaltlich eng zusammengehörigen Verse 12 a [1]) und 13. Außerdem ist V. 12 b ein Wiederhall von Jes. 10, 6. 7. Lassen wir aber V. 12 b außer Betracht und verbinden V. 13 unmittelbar mit V. 12 a und sehen V. 12 a. 13 einmal als direkte Fortsetzung von V. 2—4 an, so werden wir zugeben müssen, daß der innere und äußere Zusammenhang ein guter und glatter ist. Selbstverständlich ist dann durch die Worte רָשָׁע und צַדִּיק auf dieselben Persönlichkeiten hingewiesen, denen diese Prädikate in V. 2—4 galten. Die durch die gegenwärtige Gestalt des Orakels gebotene Beziehung des רשע auf die den צדיק, d. i. in erster Linie das Gottesvolk [2]) vertilgende Weltmacht, welche der Herr allerdings zum Organ seines

---

1) Das לֹא נָמוּת ist, auch abgesehen davon, daß es ein tiqqun soferim sein soll, um des Parallelismus willen in לֹא תָמוּת zu ändern. Vgl. Kautzsch Übersetzung, kritische Anm. zu St.

2) Das צדיק könnte man, weil ja alsbald der Blick thatsächlich auf die unter dem Drucke leidende Völkerwelt gelenkt wird, geneigt sein, in weiterem Sinne von der nach Befreiung und Erlösung von der Gewaltherrschaft verlangenden Menschenwelt zu verstehen. Indes näher liegt natürlich, bei dem der völligen Aufreibung entgegensehenden Überreste des Gottesvolkes stehen zu bleiben. Nun ist aber zu beachten, daß die Bezeichnung der Angehörigen des Gottesvolks ohne Unterschied als צדיק im Gegensatz zu der gottlosen Weltmacht, soweit ich sehe, erst später üblich wird. Instruktiv in dieser Hinsicht ist Jes. 24, 16. Budde meint (S. 385), wir seien genötigt, die aus V. 12 ff. gewonnenen Werte (nämlich für רשע und צדיק) in den dunkleren ersten Versen einzusetzen. Von seinem Standpunkte aus ist das richtig. Aber wenn thatsächlich von V. 11 an das Orakel jetzt **nur wider Babel** gerichtet sein **kann**, und nicht etwa gegen Assur, auf das auch gar nichts hinweist, dann wird man unter dem רָשָׁע in V. 13, ebenso wie in den בּוֹגְדִים ebendaselbst die **Chaldäer** verstehen und dem Redaktor auf Rechnung setzen müssen, daß רָשָׁע in V. 13 nun etwas anderes ist als in V. 4.

Gerichts berufen hatte, würde also nicht ursprünglich, sondern erst durch die Redaktion herbeigeführt worden sein.

Gegenwärtig schließt V. 14 ff. im allgemeinen gut an das Vorausgehende an, aber es ist dabei doch nicht zu übersehen, daß man von V. 15 ab Jahwe ganz aus den Augen verliert; die Verse enthalten eine Fortsetzung der Beschreibung dessen, was der Chaldäer thut, weisen also rückwärts auf V. 6—10, freilich mit dem Unterschiede, daß es sich dort um ein Thun des Chaldäers handelt, das noch zukünftig ist, während V. 15 ff. rückwärts blicken auf das schon geraume Zeit andauernde Treiben dieses gottlosen Völkerschinders. Das Bild vom Fischfang für die Eroberung, die Ausplünderung, insbesondere die Entvölkerung der Länder, zumal des Gotteslandes, hat seine Parallele in Jer. 16, 16 [1]) (vgl. Amos 4, 2). Gerade wegen dieser Verwandtschaft mit Jeremia, die den Habakkuk, wie wir sahen, auszeichnet, möchte ich wenigstens V. 14. 15 a für ein echtes Stück des ursprünglichen Orakels halten. Weiter möchte ich glauben, daß diese beiden Sätze einst die Fortsetzung von V. 6—10 gebildet; allerdings müßte man alsdann וַיַּעֲשׂה [2]) [auch in V. 9. 10 ist das einfache ו herzustellen] statt der II pers. sing. lesen und annehmen, daß der Redaktor die Änderung vornahm, um den Zusammenhang herzustellen. Übrigens die Verse mit ihrem kraftvollen Bilde vom Fischfang hier anzufügen, dazu konnte ihn das letzte Glied von V. 13 [בְּבַלַּע וג׳] veranlassen; in dem durch das Wort בלע nahegelegten Bilde vom Verschlingen der Völker bleibt er ja auch fernerhin, vgl. V. 16 b. — Schließen wir demnach V. 14. 15 a direkt an V. 6—10 an, so würde nach meinem Gefühle der

1) Höchst interessant ist übrigens, wie gerade auch dem in Jer. 16 enthaltenen Drohworte gegen Judäa durch Einarbeitung schließlich der Charakter einer Heilsverheißung für das Volk gegeben wird und die Fischer und Jäger, die ursprünglich dazu bestimmt waren, die Glieder des dem Gericht verfallenen Volkes aus ihren Schlupfwinkeln herauszuholen und sie der ihnen gebührenden Strafe anheimzugeben, in dem jetzigen Zusammenhange die Aufgabe haben, die Versprengten aus der Völkerwelt herauszuholen und dem Herrn wieder zuzuführen. Vgl. meine Bearbeitung des Jeremia in Kautzsch' Übersetzung.

2) Die Form וַתַּעֲשֶׂה ist ohnehin etwas auffällig; vgl. indes Gesenius-Kautzsch, Gramm.[26], § 75, Anm. 3, fin.

Gedankenfortschritt ein durchaus guter sein: Könige, Fürsten, ja feste Burgen sind dem grimmigen Feinde ein Gegenstand des Lachens und vermögen ihm keinen unüberwindlichen Widerstand entgegenzustellen, die Bevölkerung der Länder und Städte behandelt er wie Fische; er fängt sie und schleppt sie fort wie der Fischer die Fische. Die Überlegenheit und die Geringschätzung, womit der sieggewohnte Chaldäer die Menschen und ihre Machtmittel behandelt, würde in V. 14 in ebenso treffender Weise ausgedrückt sein, wie im Schlußsatz von V. 10 offenbar die Leichtigkeit beschrieben werden soll, womit er die festen Städte über den Haufen wirft. V. 14. 15a würden also in ihrem ursprünglichen Zusammenhange den Gedanken von V. 9b etwas weiter ausführen, so wie man V. 10 vielleicht als eine nähere Ausführung des zum Teil verzweifelt verderbten V. 9a ansehen darf. — Was nun aber die Verse 15b. 16. 17 anlangt, so liegen sie ihrem Inhalte nach vollständig in der Tendenzsphäre des Redaktors. Daß der Gewalthaber seine Machtmittel göttlich verehrt, ist ein Gedanke, der seine Vorbereitung in V. 11b gefunden hat und wohl auch auf diesen Vers zurückgeht. Die Freude und das Frohlocken, wovon V. 15b die Rede ist, und der in V. 17 ausgesprochene Gedanke begreifen sich aus V. 16b. Die dreifache Wiederholung des עַל־כֵּן ist zwar sehr pathetisch, aber darum verleiht sie den Aussagen doch noch keine besondere Kraft, und der kräftigen Sprache, welche der echte Habakkuk führt, scheint sie fremdartig gegenüber zu stehen. Die genannten Verse also dürften im ganzen dem Redaktor zuzuweisen sein.

Der Absatz 2, 1—3 hat auch in der gegenwärtigen Gestalt des Orakels nach rückwärts einen guten Anschluß; nach vorwärts aber empfindet man bei ruhiger Erwägung eine Art von Hiatus in der Entwickelung der Gedanken. 2, 1 setzt durch seine Fassung voraus, daß die prophetische Rede vorher zu einem gewissen Abschlusse gediehen, daß die תוכחת Gott voll und ganz zuteil geworden ist. Das aber ist jetzt der Fall, denn die Klage, welche seit 1, 11 über das strafwürdige Verhalten des Chaldäers erhoben worden ist, hat in V. 17 eine genügende Abrundung gefunden. Indes dasselbe wäre auch der Fall, wenn in dem angenommenen ursprünglichen Zusammenhange die Klage über Jahwes Zögerung, dem Unrechte Ein-

halt zu thun, mit 1, 13 abgeschlossen sein würde. Unschwer, glaube ich, wird man anerkennen, daß 1, 2—4. 12a. 13; 2, 1—3 einen ziemlich glatten, auch sachlich wohlgefügten Zusammenhang und Fortschritt darbieten [1]). Wenn man nun aber von 2, 1—3 vorwärts schreitet, so erwartet man das zu lesen, was nach dem Befehle Jahwes der Prophet aufschreiben und öffentlich ausstellen soll. Der göttliche Befehl 2, 2 erinnert lebhaft an Jes. 8, 1; der „Menschengriffel", mit dem Jesaja schreiben soll, hat hier eine originelle Parallele in dem באר und besonders in dem לְמַעַן יָרוּץ וג. Die Analogie von Jes. 8, 1bβ legt es nahe, anzunehmen, daß auch der Gottesspruch, den Habakkuk auf eine Tafel schreiben soll, so daß man ihn geläufig lesen, d. h. wohl auch, daß man ihn schnell überschauen und fassen könne, nicht allzu großen Umfangs gewesen sein dürfte. Auch möchte ich glauben, daß der Inhalt des zu publizierenden Orakels das von dem Propheten in seiner Klage angerufene Gericht Gottes zwar mit aller Bestimmtheit ankündigte, aber doch in einer allgemein gehaltenen, sentenzartigen Gestalt, ähnlich wie es Jesaja aufgegeben wurde. Damit ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, ja vielmehr auch durch die Analogie von Jes. 8, 1ff. und der gelegentlich durch die Propheten vorgenommenen symbolischen Handlungen, die man hier auch einigermaßen vergleichen darf, anzunehmen geraten, daß der Herr dem Propheten zur mündlichen Verkündigung eine genauere Mitteilung über das menschliche Organ und die Art und den Umfang seines Gerichts gemacht habe. — Nun finden wir in der That hinter 2, 3 in V. 4. 5a [2]) einen zwar textlich in heillosem Zustande überlieferten, aber in seinem Gedankeninhalt doch noch zu erratenden Satz allgemeinen, sententiösen Inhalts. Der immerhin für den Propheten und alle ihm gleich Gesinnte trostreiche Gedanke, der hier offenbar ursprünglich

1) Zu 2, 1 haben wir eine Parallele in Jes. 21, 6ff., allerdings keine völlig identische. Der Wortlaut berührt sich aber mehrfach. Schon früher aber bemerkte ich, daß auch die Abhängigkeit des Jes. 21, 1ff. von Habakkuk nicht zu den Unmöglichkeiten gehört. — Übrigens dürfte nach Jes. 21, 8 das Hab. 2, 1 uns begegnende מָצוֹר, das nicht ohne Schwierigkeit ist, in מִצְפֶּה zu ändern sein.

2) Warum ich V. 5b beiseite lasse, wird weiterhin deutlich werden.

in einer originellen, des Habakkuk wohl würdigen Form zum Ausdruck gebracht war, scheint dieser gewesen zu sein: Der צַדִּיק, der in seiner treuen Hingabe an Jahwe beharrt, wird trotz aller Anfechtungen und Gefahren, denen er von gottloser Seite ausgesetzt wird, am Leben bleiben, am Ende sich in seinem gläubigen Vertrauen auf die Hilfe des Herrn nicht enttäuscht, sondern mit Heil und dauerndem Bestande belohnt sehen, während derjenige, dessen Gesinnung keine gerade, dem göttlichen Willen entsprechende ist, der von dem zeitlichen Erfolge und dem Besitze großer Macht aufgeblasen sich zur Vergewaltigung der Jahwetreuen verleiten läßt, dem göttlichen Gerichte schließlich verfällt und untergeht. — Das wäre ein Gedanke, der inhaltlich trefflich zu der Klage 1, 2—4. 12a. 13 paßte und der, öffentlich in einem Spruche kundgemacht, eine tröstliche Mahnung für die Frommen zum Ausharren und eine ernste Warnung für die Gottlosen und Gewaltthätigen enthielte. Ich neige zu der Ansicht, daß 2, 4. 5a, wie der leider so verderbte und kaum wieder sicher herstellbare Text auch gelautet haben mag, wirklich das Orakel enthalten hat, welches der Prophet aufschreiben und durch öffentliche Ausstellung kundmachen sollte.

Die ursprüngliche Fortsetzung von V. 5a ist nun aber sicher nicht V. 5b gewesen. Schon die sehr ungelenke Verbindung des Satzes mit dem Vorausgehenden durch אֲשֶׁר, das offenbar auf das vorausgehende גֶּבֶר וג׳ gehen soll, muß Bedenken erregen. Zu direkten Zweifeln aber an der Ursprünglichkeit des Satzes veranlaßt die Thatsache, daß in V. 4. 5a das Subjekt ein allgemeines ist, wie das bei einem sententiösen Ausspruch sich von selbst versteht, daß dagegen in V. 5b das אשׁר, wie die Fortführung des Satzes durch das וַיֶּאֱסֹף וג׳ zeigt, eine bestimmte persönliche und sachliche Beziehung enthält, natürlich die Beziehung auf den Chaldäer und sein seitheriges räuberisches Treiben. An ihn muß man denken, während in 2, 1—5a, falls man von 1, 11ff. absieht, nichts ist, das an eine bestimmte Macht wie die babylonische, an einen Gewalthaber wie den König von Babel zu denken nötigte. Es ist doch auffällig, daß erst in V. 5b diese Beziehung und dazu noch in einer so ungeschickten sprachlichen Anknüpfung in den Zusammenhang wieder hineingebracht wird. Hier ist meines Erachtens wie-

derum die Hand des Redaktors, der durch 1, 11 und von da ab die Spitze des Orakels gegen Babel umgewendet hat und seitdem genötigt war, überall da, wo die Beziehung auf Babel nicht ohne weiteres deutlich war, dieselbe hineinzuarbeiten, unverkennbar. Dabei darf auch nicht unbeachtet bleiben, daß auch V. 5b der Redaktor wieder sich fremdes Gut angeeignet hat. Wir sahen, daß 1, 5 in Gedanken und Ausdruck an Jes. 5, 12 sich anlehnt; in 2, 5 aber weist der Ausdruck auf Jes. 5, 14. Eine unbefangene Vergleichung beider Stellen zeigt sofort, wo die Abhängigkeit zu suchen ist.

Ist demnach meines Erachtens mit völliger Sicherheit 2, 5b als der Bearbeitung zugehörig zu betrachten, so dürfen wir die Frage wohl aufwerfen, wo denn der allgemeine Gottesspruch 2, 4. 5a die nähere Erläuterung finde! — Wir haben in der That dieselbe noch und zwar nirgends anders als in 1, 6—10. Aufs allervortrefflichste, selbst formell durch das כִּי (1, 6), schließt sich die göttliche Erläuterung des allgemeinen Orakels, die bestimmte Ankündigung des durch die chaldäische Macht auszuführenden göttlichen Gerichts an 2, 5a an: der Gerechte wird leben, der Ungerechte untergehen, denn nun lasse ich die Chaldäer sich aufmachen ...!

Nun wolle man einmal die von mir als dem ursprünglichen Orakel des Habakkuk zugehörig bezeichneten Stücke in folgender Reihenfolge lesen: 1, 2—4; 12a. 13; 2, 1—5a; 1, 6—10. 14 [l. וַיַּעֲשֶׂה]. 15a. Ich glaube mich in der Annahme nicht zu täuschen, daß man den Eindruck eines inhaltlich gut fortschreitenden, auch im ganzen formell wohlgefügten Ganzen gewinnen wird. Wir haben damit ein Orakel, in dem keine unnötige und verwirrende Verschiebung der Begriffe stattfindet, das im übrigen auch denen Jeremias aus gleicher Zeit gleichartig ist und ebenso deutlich wie die jeremianischen Reden die trübseligen inneren (religiösen und sittlichen) Verhältnisse, an denen schließlich Judäa samt der Hauptstadt zugrunde gegangen ist, wiederspiegelt. — Die zum Teil durch auffälligen Mangel an Originalität sich bemerklich machenden Sätze der Redaktion sind, wenn man einmal den Schlüssel zur Lösung des Rätsels gefunden, leicht erkennbar. Abgesehen von 1, 5, welcher Vers indes auch nur geschaffen ist, um V. 6ff. einigermaßen mit dem Vorausgehenden zu verbinden, sind alle weiteren, der Redaktion

zugehörigen Sätze inhaltlich bedingt durch die eigentümliche Wendung, welche seit 1, 11 dem Orakel gegeben worden ist. — Noch einmal mache ich darauf aufmerksam, daß auch insofern der Redaktor sich von dem originalen Habakkuk unterscheidet, als derselbe in einem auffälligen Verhältnisse zu Jesajas prophetischer Hinterlassenschaft steht, während das ursprüngliche Orakel in der Hauptsache — nun sagen wir — an Jeremia sich anlehnt. —

Das bisher Dargelegte scheint mir die Berechtigung zu gewähren, auch für die Besprechung und Beurteilung des Abschnitts 2, 6 ff. als leitenden Gesichtspunkt aufzustellen, daß alle diejenigen Sätze und Satzteile, welche auf das gewaltthätige Treiben der babylonischen Weltmacht und das über dieselbe kommende Gericht abzielen, von vornherein verdächtig sind, der Feder des Redaktors entflossen zu sein.

Die mit 2, 6 beginnende Reihe von Weherufen kehrt sich in der gegenwärtigen Gestalt des Orakels selbstverständlich auch gegen Babel oder vielmehr gegen den König von Babel. Diese Beziehung tritt zunächst deutlich hervor in dem überleitenden Satze 2, 6 a, in einem Satze, der durch die zwecklose Häufung synonymer Ausdrücke [1]) auffällt, im übrigen auch in bemerkenswerter Weise an Jes. 14, 4 erinnert.

Betrachten wir nun das erste Wehe 2, 6 b—8 mit einiger Aufmerksamkeit, so weist uns das charakteristische לֹא־לוֹ auf den Verfasser von 1, 6 hin, zugleich aber müssen wir bekennen, daß V. 6 b. 7 in nichts auf den Chaldäer hinweist, abgesehen davon, daß die gegenwärtig natürlich im bildlichen Sinne zu verstehenden Ausdrücke von dem räuberischen Treiben einer Weltmacht etwas ungewöhnlich sind. Vers 8 erst zeigt, daß auch V. 6 b. 7 auf den

---

1) Dieselben Ausdrücke in gleicher Folge finden sich Prov. 1, 6. Zu beachten auch das auffällige Asyndeton bei den beiden letzten Ausdrücken. Die מליצה als „Bildrede“ (vgl. Fleischer bei Delitzsch zu Prov. 1, 6), als „Wortspiel“ könnte z. B. zu dem eigentümlichen עבטיט, das sich ja obendrein in witziger Weise auflösen läßt, passen. Rätselhaftes finde ich aber sonst nicht viel in dem folgenden Zusammenhange, soweit ich ihn für ursprünglich halten kann, allerdings rätselhaft ist er z. T. geworden durch die Bearbeitung.

Chaldäer sich beziehen sollen. Nun kann ich mich aber gar nicht des Eindrucks erwehren, daß V. 8 eine an sich überflüssige Erläuterung des V. 7 ist und im Grunde nichts weiter sagt, als schon in V. 7, besonders in V. 7b gesagt worden ist. Der Satz V. 8b, der V. 17b wiederkehrt, scheint ein dem Redaktor geläufiges Citat zu sein. Dasselbe paßt hinsichtlich seiner Hauptbegriffe auch nicht einmal völlig zu dem Vorstellungsinhalt von V. 6b. 7. Meines Erachtens haben wir in V. 8 wie in V. 6a [einschließlich וַיֹּאמַר] die Hand des Redaktors zu erkennen, der auch hier dem älteren, echten in V. 6b. 7 erhaltenen Drohspruch eine Wendung gegen die babylonische Weltmacht gegeben hat. — Erinnern wir uns nun, daß unserer Annahme gemäß das ältere Orakel seinen vorläufigen Abschluß in 1, 14. 15a gefunden hat, in der Ankündigung, vor den einbrechenden Chaldäern würde niemand sicher sein, wenigstens nicht sicherer als der Fisch vor dem Fanggerät des Fischers, und versuchen wir es einmal, unmittelbar im Anschluß daran das erste Wehe 2, 6b. 7 zu lesen, so werden wir, wie ich meine, nicht umhin können, anzuerkennen, daß von dort zu dem letzteren ein inhaltlich guter und kräftiger Fortschritt statt hat. Wenn das chaldäische Unwetter über das Land daherbraust, alle Hindernisse mit erschreckender Leichtigkeit vor sich niederwerfend, dann — wehe dem, der sich mit unrechtem, erpreßtem Gute bereichert hat, auch er, ja gerade er verfällt mit seinem Reichtume der Plünderung. Formell ist sodann zu beachten die allgemeine Fassung des ersten, unmittelbar dem Wehe! folgenden Satzes und der Übergang zur direkten Apostrophe vielleicht, wie wir sehen werden, einer bestimmten Persönlichkeit. Dieselbe formelle Eigentümlichkeit findet sich auch bei dem zweiten und vierten Wehe; das ist bemerkenswert.

Eine andere Art eigennütziger Vergewaltigung der Mitmenschen, die indes in der gleichen Richtung wie die in V. 6b. 7 bedrohte sich bewegt, verfällt in V. 9—11 dem göttlichen Wehrufe. Dieses zweite Wehe enthält unverkennbar eine gewisse Steigerung im Vergleiche zu dem ersten. Wurde in V. 6b. 7 das göttliche Gericht dem angedroht, der sein Haus auf betrügerischem Wege mit fremdem Besitze anfüllt, so wird in V. 9—11 demjenigen Gottes strafender Arm angekündigt, der auf gottwidrigem Wege die Mittel

sich verschafft, mit denen er seine Wohnstätte derart hoch und fest aufbaut, daß er zu dem Glauben verleitet wird, allen Stürmen des Unheils, welche die Propheten verkünden, trotzen zu können. Das Gefühl der Sicherheit, in das der materielle Erfolg des skrupellosen Wandels und Handels einzuwiegen vermag, wird einer bitteren Enttäuschung Raum machen, wenn die zu einer in aller Not vermeintlich sicheren Burg aufgetürmten Steine und Sparren in allen Fugen zu krachen beginnen, und in dem Getöse der unter den Schlägen des Gerichts zusammenbrechenden Räume das prophetische Wehe sein schauerliches Echo findet. Solcher Übelthäter, wie die hier bedrohten, gab's in Judäa genug zur Zeit, als Habakkuk seine Stimme zu erheben genötigt war. — Nach dem jetzigen Zusammenhange sollen wir natürlich auch hierbei wieder an das Treiben der nicht bloß Jahwes Volk, sondern die ganze weite Völkerwelt unterdrückenden und ausraubenden Weltmacht denken. Ich kann aber auch hier nicht umhin zu bemerken, daß mir der in V. 9 gebrauchte Ausdruck das Thun der gottwidrigen Weltmacht in einem etwas ungewöhnlichen Bilde zu bezeichnen scheint. Man denkt dabei in der That leichter an das eigennützige Handeln einzelner Persönlichkeiten, als an die räuberische Vergewaltigung der Völker durch eine Weltmacht auf politischem oder militärischem Wege. Freilich waren die Babylonier auch ein Handelsvolk (vgl. z. B. Jes. 47, 15), aber daß man nicht etwa an bloße Übervorteilung im Handelsverkehr zwischen Babel und den unterworfenen Völkern, woraus jenem gewaltige Machtmittel zugeflossen seien, denke, davor behütet uns das erste Satzglied von 2, 10b [קְצוֹת־עַמִּים רַבִּים]. Danach handelt es sich eben um nichts weniger als um die Zerschmetterung zahlreicher Nationen, woraus dem Bedrohten der unrechtmäßige Gewinn derart zugeströmt ist, daß er in der Lage war, sein Nest hoch und fest zu bauen. Nun kann es aber niemandem entgehen, daß jenes Satzglied sich grammatisch äußerst schwerfällig an das Vorausgehende an- und in den ganzen Satz einfügt. Während der Schlußsatz V. 10b β sich wenigstens inhaltlich unmittelbar und bedeutsam mit V. 10a zusammenschließt[1]): (Nicht bloß dem vermeint-

---

1) Grammatisch angesehen ist das Participium auffällig und in dem Satze

lich widerstandsfähigen Hause droht das Verderben, sondern, was mehr und schlimmer ist, auch das Leben des Bedrohten ist verwirkt, verfällt dem Gericht!) fällt V. 10bα nicht bloß formell aus dem Zusammenhange heraus und macht den Eindruck, nachträglich eingefügt zu sein, damit der Leser nur ja das יעצת וג' richtig beziehe, d. h. der Intention der Redaktion entsprechend auf den Chaldäer beziehe. Wenn ich auch glaube, durch die früheren Ausführungen allein schon genügend gerechtfertigt zu sein, wenn ich V. 10bα als Einfügung des Redaktors betrachte, so steigert die Thatsache, daß das Sätzchen auch formell nicht den Eindruck ursprünglicher Zugehörigkeit zu dem Absatze des Orakels macht, das Gefühl der Berechtigung, dasselbe so zu beurteilen, wie soeben geschehen.

Können wir nun aber die beiden ersten Wehe, nach Abzug der unseres Erachtens eingetragenen Beziehung auf den Träger der chaldäischen Gewaltherrschaft, auch aus jener Zeitlage, in die uns 1, 2—4 mit Sicherheit zu verweisen schien, begreifen, ja nicht bloß begreifen, sondern auch ausreichend begründen? Das ist die Frage. Erfreulicherweise sind wir nun in der That in der Lage, diese Frage bejahen zu können. — In 2, 9 handelt es sich ohne Zweifel um einen Hinweis auf den Bau eines besonders hohen, auch wohl hochgelegenen, festgefügten Hauses, das nach menschlicher Meinung und Berechnung seinen Bewohner vor jeder von außen hereinbrechenden Gefahr sicherte. Es handelt sich aber auch um ein Bauwerk, an dem schweres Unrecht klebte, an dem jeder einzelne Stein, jeder einzelne Balken von dem gottlosen, eigennützigen, verderbenbringenden Sinnen und Handeln des Bauherrn Zeugnis ablegte. Und nun lese man einmal das gewaltige Drohwort des Propheten Jeremia wider den König Jojakim, Jer. 22, 13—19: „Wehe dem, der sein Haus mit Ungerechtigkeit baut und seine Gemächer mit Unrecht, der seinen Nächsten ohne Entgelt arbeiten läßt und ihm seinen Lohn vorenthält u. s. w.“ Man beachte daselbst V. 15 den Hinweis auf das gerechte Regiment des Vaters des Königs, des Josia, und

---

ein durch Ausfall eines אַתָּה unvollständig gewordener Nominalsatz resp. Zustandssatz zu erblicken; vgl. Ges.-Kautzsch[25], § 116, Anm. 3. Im übrigen findet sich חטא mit נפשׁ ebenso verbunden Prov. 20, 2.

V. 16 die Mahnung, dem Armen und Bedrückten Recht zu schaffen. Man vergleiche zu dem Wehe Habakkuks über das Trachten nach bösem Gewinne zum Zwecke der Erbauung des Hauses bei Jeremia V. 17: „Deine (Jojakims) Augen und dein Sinn sind auf nichts als auf deinen Gewinn aus und auf das Blut Unschuldiger, (es) zu vergießen, und auf Bedrückung und auf Erpressung, (sie) auszuüben." Meint man nicht in Hab. 2, 9—11 einen Wiederhall dieses jeremianischen Drohworts zu hören? — Doch noch mehr: Jer. 21, 13 f., im Zusammenhange eines Orakels wider die königliche Dynastie überhaupt, werden diejenigen bedroht, die in ihren Wohnungen vor gefahrbringendem Angriffe und feindlichem Eindringen sich sicher wähnen; ferner erhält 22, 1 Jeremia den Befehl, zu dem königlichen Palast zu gehen, um den König und seine Regierung zur Übung von Recht und Gerechtigkeit zu ermahnen, vor Unrecht aber und Vergewaltigung zu warnen und für den Fall des Ungehorsams die Vernichtung des königlichen Palastes anzudrohen, vgl. Jer. 22, 5 ff.; nach V. 7 will der Herr Verderber (מְשַׁחֲתִים) herbeiführen, damit sie die auserlesenen Zedern, aus denen der Palast erbaut ist, fällen und verbrennen. Auch Hab. 2, 10 bβ, die Ankündigung, daß der Bedrohte auch sein Leben in Gefahr bringe, hat sein Analogon in Jer. 22, 18 f. Selbst im Tode wird er noch den Fluch seines sündhaften Lebens und Thuns zu erfahren haben, man wird ihn nicht beklagen, noch in köstlicher Grabstätte begraben, man wird ihn vielmehr wie einen Esel fortschleifen und hinwerfen. — Nun stammen aber meines Erachtens die Orakel Jer. 21, 11—22, 19 aus der Anfangszeit der Regierung Jojakims, aus der Zeit vor dem Einbruche der Chaldäer, ja noch vor dem siegreichen Schlage, den Nebukadnezar dem ägyptischen Heere bei Karchemisch (605) zufügte, d. h. aus derselben Zeit, aus welcher die zu Hab. 1, 2—4 angezogenen Reden Jeremias herzuleiten sind. Ist dem aber so, befinden wir uns in den beiden Wehe 2, 6 b. 7 und 2, 9—11 auf demselben zeitgeschichtlichen, uns durch Jeremia näher vertrauten Boden, auf dem der erste Teil des ursprünglichen Habakkukorakels erwachsen ist, so ist diese zeitgeschichtliche Zusammenstimmung oder Einheitlichkeit meines Erachtens ein weiteres, nicht unwichtiges Argument für die Richtigkeit

der von mir vertretenen Anschauung. Zugleich dürfte man aus der trefflichen Parallele, welche wir in Jeremias Buche zumal für das zweite Wehe finden, nicht ganz mit Unrecht schließen, daß der Prophet in dem רָשָׁע vornehmlich auch den König Jojakim hat treffen wollen.

Die noch übrigen drei Wehe unterliegen hinsichtlich ihrer Originalität schweren Bedenken. Das in 2, 12—14 enthaltene hat in auffälliger Weise für alle seine einzelnen Sätze Parallelen. Zwar klingt V. 12: „Wehe dem, der da eine Stadt mit Blutvergießen baut u. s. w." formell, aber nicht inhaltlich an Jer. 22, 13 an, aber genauer ist die Parallele in Micha 3, 10. Zwar hat auch Jeremia (vgl. 22, 3) vor Gewaltthat und vor dem Vergießen unschuldigen Blutes zu warnen, auch läßt sich denken, daß Jojakim um den Ausbau und die Befestigung der Städte, insbesondere der Hauptstadt sich bemüht hat, aber irgendwelchen geschichtlichen Anhalt haben wir dafür nicht, wie wir glücklicherweise einen solchen für den Palastbau besitzen. Viel eher indes paßt dieses Wehe sachlich auf Babels König, wie die Inschriften Nebukadnezars auf Schritt und Tritt bezeugen. Auch erinnert das בְּדָמִים an V. 8, d. h. an einen Satz aus der Feder des Redaktors. Mit Rücksicht auch auf die beiden folgenden Sätze möchte ich glauben, daß wir schon in V. 12 kein originelles Wort unseres Propheten mehr haben [1]), sondern ein solches, das von der Hand des Redaktors herrührt und von Anfang an auf den Chaldäer sich bezogen hat. Jedenfalls scheint mir diese Beziehung in V. 13 deutlich hervorzutreten. Der dort citierte Gottesspruch findet sich, wenn auch nicht in genau derselben Gestalt, auch in Jer. 51, 58, am Schlusse des umfangreichen Orakels gegen Babel. Inbezug auf diese Stelle ist übrigens zu

1) Es ist mir unmöglich, zuzugeben, daß man „in V. 12 die alte und echte Grundlage für die Ausweitung durch die entlehnten Verse 13 u. 14 zu sehen habe" (vgl. Budde S. 390), ich muß ihn selbst für entlehnt halten. Noch weniger aber kann ich zugestehen, daß der Vers zum Zwecke jener Ausweitung „von seiner ursprünglichen Stelle vor V. 9, wo er zur Einführung schwer zu entbehren ist (??), fortgenommen" sei (Budde ebenda). In V. 9 u. 10 ist mit keinem Worte auf עיר oder קריה hingedeutet, dagegen wiederholt die Aussage auf das בַּיִת bezogen.

beachten, daß das vorausgehende Orakel schon in V. 57 einen gut abrundenden Schluß findet und V. 58 einigermaßen nachhinkt. Allerdings ist das Orakel in Jer. 50. 51 so schwieriger Natur und meines Erachtens ein ursprünglicher, echt-jeremianischer Kern so vielfach und vielleicht wiederholt überarbeitet und erweitert, daß es nicht ohne weiteres aufzufallen braucht, wenn zuletzt noch ein einzelner Satz angehängt sein sollte. Daß es sich in Hab. 2, 13b um einen anderswoher stammenden Satz handelt, ist gewiß [1]), und daß wir es mit einem im wesentlichen wörtlich citierten Satze zu thun haben, zeigt das grammatisch nicht zu rechtfertigende Waw conj. an der Spitze desselben. Nicht besser steht die Sache in Jer. 51, 58. Auch dort gehört meines Erachtens das Waw dem Citat selbst an; es fügt sich allerdings einigermaßen gut in den Zusammenhang, wenn man es epexegetisch faßt und etwa übersetzt: „und so erfüllt sich das Wort: . . . !" Jedenfalls läßt sich nicht beweisen, daß der Verfasser von Hab. 2, 13 das alte Gotteswort aus Jer. 51, 58 genommen, das Umgekehrte wäre wenigstens ebenso gut möglich. Geratener scheint es mir zu sein anzunehmen, daß in beiden Stellen ein älteres, sonst nicht mehr nachweisbares Wort aufgenommen und in derselben Richtung, gegen dasselbe persönliche Objekt verwertet worden ist [2]). Der V. 14 ist auf Grund von Jes. 11, 9b hergestellt; die Abwandlung des ursprünglichen Textes ist höchst charakteristisch und vielleicht auch litterarhistorisch nicht ohne Interesse. Nach Jes. 11 wird nach dem Zusammenbruch der assyrischen Weltmacht das messianische Friedensreich seine Mission

1) Die Einführungsformel V. 13a (s. wie Budde S. 390) zeigt das auch zur Genüge.

2) So auch Hitzig-Steiner[4], Vorbem. 3 zu Hab. — Budde (S. 390) ist der Meinung, daß der Gottesspruch in Jer. 51 „schön an- und abschließe", und daß, weil derselbe in Hab. 2 durch eine besondere Formel eingeführt werde, die Entlehnung seitens des Verfassers von Hab. 2, 11 ff. sicher sei. Ich kann weder das eine, noch das andere für zutreffend halten. — Übrigens mache ich darauf aufmerksam, daß die beiden Wurzeln יגע und יעף besonders oft im Deuterojesaja, nie bei dem Protojesaja, und sonst auch nur äußerst selten vorkommen. Beide Wurzeln miteinander verbunden finden sich nur Jes. 40, 28. 30 f. — Eine andere interessante Beziehung zu Deuterojesaja vergleiche in nächster Note.

beginnen und erfüllen, weil alsdann die Erde erfüllt sein wird von der Erkenntnis Jahwes. Unser Verfasser setzt, vielleicht im Hinblick auf Jes. 6, 3 anstelle der Erkenntnis Jahwes die Erkenntnis der Herrlichkeit (כבוד) Jahwes. Die Herrlichkeit Jahwes aber wird zumal auch dann erkennbar, wenn sein Gericht über die Erde dahinbraust und die gottwidrige Weltmacht der Chaldäer in Trümmer schlägt und die Wiederherstellung und Vollendung seines Volkes herbeiführt. Das ist das Thema insbesondere der deuterojesajanischen Verkündigung [1]). Alsdann werden die gewaltigen Bollwerke, die Städte und Paläste, welche durch die Kraft der vergewaltigten Völker aufgerichtet wurden, zusammensinken, und es wird sich zeigen, daß das Gefühl stolzer Sicherheit, das den Weltbeherrscher infolge der Fülle seiner Machtmittel beseelte, grundlos war und bitterer Enttäuschung Platz machen muß.

Angesichts des aufgezeigten Thatbestandes glaube ich nun mit aller Bestimmtheit das Recht zu haben, die Ursprünglichkeit des dritten Wehes zu bezweifeln und dasselbe der Redaktion auf Rechnung zu setzen.

Ob überhaupt etwas und wie viel von dem vierten Wehe 2, 15—17 ursprünglich ist, das ist eine schwierige Frage. Das Bild von dem Zornbecher, den der Herr sein Volk wie die Völkerwelt trinken läßt, ist ganz besonders dem Propheten Jeremia ge-

---

1) Vgl. zunächst Jes. 40, 5; 58, 8; 60, 1; vielleicht aber dürfte besonders 66, 18. 19 verglichen werden, insofern daselbst V. 15 ff. von einem Kommen des Herrn zum Gerichte über alles Fleisch im Feuer und Sturm die Rede ist und dabei alle Völker Jahwes כבוד schauen und erfahren sollen. Wenn nach V. 19 Gottes Boten über die ganze Erde eilen, dann bedeckt in der That die Erkenntnis der Herrlichkeit Jahwes, wie sie in seinem Gerichte und in den herrlichen Folgen desselben sich offenbart hat, wie des Meeres Wasser den Erdboden. Man vgl. auch das spätere Stück Jes. 35, 2. Die Berührung mit Deuterojesaja ist nicht ohne Bedeutung. Unser Redaktor könnte gar wohl in nähere Beziehung zu ihm zu setzen sein. Beachtenswert ist auch, daß die früher mehrfach erwähnte Beziehung des Redaktors zu dem jesajanischen Schrifttume in gleicher Weise für Deuterojesaja angenommen werden muß. Beide hat man also wohl in einem Kreise heimisch zu erkennen, in welchem der Prophet Jesaja besonders geliebt und gelesen ward, — ob etwa auch redigiert ward? — So erklärte sich vielleicht Jes. 13. 14; 21, 1 ff. u. s. w.

läufig; vgl. Jer. 25, 15 ff. 27 ff.; auch 8, 14; 9, 14; 10, 25; 13, 13 f. In 51, 7 wird Babel ein goldener Becher in Jahwes Hand genannt, der die ganze Erde berauschen sollte und von dessen Wein die Völker tranken und wie Rasende sich gebärdeten. Freilich nach 51, 57 vgl. 25, 26 b, auch Jes. 51, 17 ff. 23, muß zuletzt auch Babel mit allen seinen Gewalthabern den Rauschtrank trinken, um in den ewigen Schlaf des Verderbens hinabzusinken. Es ist aber zu beachten, daß diese Bedrohung Babels nicht zu dem Bereiche wenigstens der älteren Weissagung Jeremias gehört. In Jer. 25, 26 b ist ebenso wie in der Bedrohung des Königs von Babel 25, 12 ff. ein späterer Einschub, eine Umarbeitung zu erkennen, die völlig auf gleicher Linie steht mit der Redaktion des Habakukorakels [1]). Babel ist um 605 für Jeremia noch nicht das Objekt des göttlichen Gerichts, sondern Werkzeug desselben, Träger des göttlichen Zorns, der goldene (Taumel-)Becher in Jahwes Hand für sein ungehorsames, abtrünniges Volk und die sonst seinem Strafurteile verfallene Völkerwelt. Wenn nun nach dem gegenwärtigen Zusammenhange des Habbakukorakels auch das Wehe 2, 15 ff. sich auf Babel bezieht, so ergiebt sich aus der Thatsache, daß für den ursprünglichen Habakkuk ebenso wie für Jeremia in der gleichen Zeit Babels Macht nur als Organ des göttlichen Gerichts in Betracht gekommen ist, daß dieses vierte Wehe entweder ganz der freibildenden Thätigkeit des Redaktors angehört oder doch soweit, als dasselbe Eingriffe erfahren hat, damit es seine Spitze gegen Babel kehre. — Nun scheint mir allerdings ein ursprünglicher Kern vorhanden zu sein, aber es ist vielleicht mit unüberwindlichen Schwierigkeiten verbunden, denselben wieder herauszuschälen. Es ist indes nicht unberechtigt, einmal den Versuch zu wagen, ob er gelingt oder nicht gelingt. — Zu erfolgreicher Gewinnsucht gesellt sich leicht, zumal bei einem Volke, das zur Sinnlichkeit neigt, Üppigkeit der Lebenshaltung und Unsauberkeit der Gesinnung und des Thuns. Beweise dafür, daß das auch bei dem Volke Israel zugetroffen, ständen leicht zur Verfügung; man braucht sich nur an

---

1) Es verhält sich damit ebenso wie mit Jeremias Kap. 16, wovon oben S. 65 Fußnote 1) die Rede war.

Amos' Schrift zu erinnern. Die Möglichkeit ist daher auch hier nicht auszuschließen, daß ein neues Wehe nach dem in V. 6b. 7 und dem in V. 9—11 ausgesprochenen sich gegen die gott- und sittenlose Schwelgerei in den mit betrügerischem Gewinn aufgebauten Palästen kehre. Es scheint sich indes in demselben nicht bloß um Zechgelage zu handeln, bei denen schließlich infolge der Wirkungen derselben Sitte und Zucht mit Füßen getreten wurden, sondern vielmehr darum, daß man bei Veranstaltung derselben absichtlich die Trunkenheit der Genossen herbeiführte, um alsdann an den Trunkenen und in ihrer Trunkenheit sich Entblößenden sich zu weiden (vgl. Gen. 9, 20 ff. die auch in seinen Nachkommen fortwirkende Zuchtlosigkeit Kenaans), vielleicht sogar, um in widernatürlicher, abscheulicher Lust sich mit den Besinnungslosen zu vergehen (vgl. Gen. 19 die Sodomiterei). Dieser Auffassung scheint wenigstens günstig zu sein, was V. 16aα zu lesen ist. Das schandbare Treiben hat dem Bedrohten einen Genuß bereitet; er hat sich geradezu satt getrunken an dem Becher der Schande, während er den Kelch der Ehre beiseite schob. Es ist selbstverständlich, daß die befleckenden Folgen seines Genusses schließlich über ihn kommen, seine äußere Herrlichkeit verunehren müssen. Das V. 16 an der Spitze stehende שָׂבַעְתָּ קָלוֹן מִכָּבוֹד entspricht einigermaßen dem Satze V. 10a. Ebenso wenig wie sein „Planen" (יעץ) auf das בשת anstatt auf den aus dem ungerechten Gewinn zu erzielenden Vorteil gerichtet gewesen, ebenso wenig hat der mit dem Wehe Bedrohte, indem er sich dem schimpflichen Genusse hingab, daran gedacht, sein äußeres Ansehen, seine Ehre vor der Welt mit unauslöschlichen Flecken zu besudeln. Es hat zu allen Zeiten wohl kaum an solchen gefehlt, welche geglaubt haben, unsaubere Gesinnung und zuchtloses Leben im Kreise gleichgesinnter Genossen oder unter dem Schutze der Nacht und der Heimlichkeit zudecken und vereinen zu können mit äußerer Ehrbarkeit und dem Glanze einer angesehenen und einflußreichen Lebensstellung. Wenn man die jeremianischen Reden liest, kommt man zu der Einsicht, daß das in jener Zeit des ausgehenden siebenten Jahrhunderts in Juda ebenso gewesen sein könnte. Haben wir nun mit Recht bei dem ersten und zweiten Wehe an den König Jojakim gedacht, so dürfte man ja auch hier an ihn, den mit der

königlichen Herrlichkeit umgebenen Führer des Volks, in erster Linie denken. So wie er bisher zwar von äußerlichem כָּבוֹד umgeben war, es aber an der entsprechenden Gesinnung fehlen ließ, ja vielmehr seine bis in den Grund seines Wesens gehende Verderbtheit in der Lust am Gemeinen und Natur- und Gottwidrigen ungescheut kund werden ließ, so wird der Herr ihm nun in dem furchtbaren Gerichte auch den äußeren Schein, die äußere Herrlichkeit hinwegnehmen und ihn in seiner Blöße, bedeckt mit der ihm gebührenden Schande, zum Schauspiele der Welt machen. Für diese Fassung des Gedankenzusammenhangs läßt sich auf Jer. 13, 18—27 verweisen, auf ein Orakel wider den König und die Königinmutter meines Erachtens aus der Zeit Habakkuks. Es soll ihnen die herrliche Krone vom Haupte gerissen werden. Jahwe will sie Scharen, die vom Norden her hereinbrechen, anheimfallen lassen und ihre Schande (קָלוֹן) vor aller Welt bloslegen. Sodann erinnere ich noch einmal an Jer. 22, 18. 19, wonach dem Könige Jojakim nicht bloß die Ehre der Totenklage fehlen soll, sondern auch eine geradezu schmachvolle Behandlung noch im Tode angekündigt wird. Man wird ihn wie einen toten Esel hinausschleifen und dann auf den Schindanger hinwerfen. Da ist denn in der That von כבוד nicht mehr die Rede bei ihm; vielmehr die Gemeinheit und Schande, woran er sich bei Lebzeiten ergötzt hat und von der seine Seele angefüllt war, ist nun über ihn gekommen und hat alle seine Herrlichkeit ausgetilgt. — Dem Ausdrucke fehlt auch in diesem Wehe nicht die sonst in den echten Habakkuksätzen zu bemerkende Originalität und Kraft. Auch das dürfte nicht ohne Gewicht für unsere Beweisführung sein. Indes leider ist der Text nicht unversehrt geblieben. Jedenfalls ist V. 15aβ nicht in Ordnung. Vergleicht man 2, 6b und 2, 9 (auch V. 11), Sätze, die zunächst ohne direkte persönliche Beziehung ihre Drohung aussprechen, während erst im zweiten Satze das dem Wehe verfallene persönliche Objekt in II p. sing. angeredet wird, so ist in unserem Satze schon das Suffix in חֲמָתְךָ auffällig, um so mehr als V. 15aα analog den Versen 6b. 9 (11) die allgemeine Form der Rede vorliegt. Einigermaßen seltsam scheint mir auch die Fortführung des Satzes in dem וְאַף שַׁכֵּר zu sein. Dazu kommt, daß der Parallelismus

der einzelnen Glieder kein besonders guter ist; V. 15 aβ ist entschieden zu schwer im Vergleiche zu V. 15 aα; außerdem verlangt der Rhythmus im parallelen Gliede auch ein Äquivalent des רֵעֵהוּ, während das מספח dem מַשְׁקֶה trefflich parallel ist. Meines Erachtens hat der Redaktor den Text schon in einem verderbten, vielleicht durch Verwischung oder sonstwie herbeigeführten üblen Zustande vorgefunden und von der, wie wir sahen, bei und seit Jeremia geläufigen Vorstellungs- und Redeweise aus zurechtgearbeitet. Vielleicht läßt sich von der Wurzel ספח aus eine Gestalt des Textes gewinnen, die den vermuteten ursprünglichen Sinn wiederzugeben vermag. An die überlieferte Aussprache des Partizips מספח sind wir nicht gebunden; so ließe sich denn auch nach Hiob 30, 7 gar wohl das Partic. Pu'al aussprechen. Thun wir dieses und verwandeln, unter Nichtachtung des vielleicht der Redaktion zugehörigen חֲמָתְךָ וְ, das darauffolgende אַף שֵׁכָר etwa in עַל־שְׁכֵנוֹ, aus dem ich mir jenes durch Verderbnis entstanden denken könnte, so erhalten wir ein Satzglied, das nach seinem Inhalte und auch hinsichtlich des formalen Parallelismus nicht ohne Kraft, dem Zusammenhange sich eingliedern würde. Es würde V. 15 dann heißen: „Wehe dem, der trinken heißt seinen Genossen, der da hingegossen ist, d. h. gelagert ist bei seinem Nachbarn, auf daß er . . . .!" Die Entstehung unseres gegenwärtigen Textes kann man sich, wie schon gesagt, aus einer Verderbnis der beiden letzten Worte unschwer erklären. Nachdem der Redaktor aus den Trümmern das אף שכר gewonnen hatte, mochte er leicht, von dem jeremianischen Bilde vom Zornbecher aus und indem er den Chaldäer direkt, auch in der Anrede ins Auge faßte, zu der Einfügung des חֲמָתְךָ und des darauffolgenden Waw conj. sich veranlaßt sehen. Die Fassung des מספח als einer Aktivform verstand sich dabei von selbst. — Noch eine andere Möglichkeit, den Text umzugestalten, ließe sich in Erwägung ziehen. Nach Jes. 14, 1 könnte man statt מספח auch הַנִּסְפָּח עַל־שְׁכֵנוֹ lesen [1]). Das würde dann heißen: „Wehe dem, der . . . ., der sich seinem Nachbarn zugesellt, (gleichsam sich an ihn heran-

1) Die Entstehung eines מ aus ursprünglichem, undeutlich gewordenen הנ ließe sich denken.

gießt) auf daß er . . .!“ — Natürlich wünsche ich das Gesagte nur als eine meines Erachtens immerhin ernstlicher Erwägung würdige Vermutung ausgesprochen zu haben. Ich weiß zu gut, wie gefährlich es ist, Konjekturalkritik zu üben, allerdings auch das, daß man oft ohne eine solche nicht auskommt. Jedenfalls aber darf ich doch noch einmal hervorheben, daß der auf die vorgeschlagene Weise geänderte Text in formaler und sachlicher Hinsicht ein gleich trefflicher wäre. — Auffällig ist auch das singuläre מְעוֹרִים; es könnte das indes auch zu den Eigentümlichkeiten der Sprache Habakuks gehören, wozu man ja auch die singulären Ausdrücke עַבְטִיט 2, 6, מועץ 2, 7 und, die Ursprünglichkeit vorausgesetzt, קִיקָלוֹן in 2, 16 zu zählen hat. Das Pluralsuffix in מעוריהם könnte ebenso gut, wie es auf die Hand des Redaktors zurückgehen mag, auch ursprünglich sein, weil רֵעַ und שָׁכֵן auch bei der von mir beliebten Fassung des Sinnes des ursprünglichen Spruchs ohne Schwierigkeiten kollektiv verstanden werden könnten. — An der Originalität des V. 16, dessen Anfangsglied, wie schon bemerkt wurde, analog dem V. 10a formuliert ist, zu zweifeln, sehe ich keinen genügenden Grund, nur dürfte in dem הֵעָרֵל des Redaktors Hand wirksam gewesen sein. Bei der Beziehung des Spruches auf den König von Babel ist das Wort allerdings an seinem Platze, bei ursprünglicher Beziehung auf ein Glied des Jahwevolkes aber nicht. Ich gebe der Erwägung anheim, ob das הערל nicht vielmehr aus einem הרעל (vgl. das Hof'al in Nahum 2, 4) geändert ist; man dürfte dabei sich des Taumelkelches Jes. 51, 17. 22. Ps. 60, 5 erinnern. Das „Trinke und taumele“ würde keinen üblen Parallelismus zu dem folgenden Satze bilden: „Es komme der Becher Jahwes über dich und Schande [ob = קיא קלון ??] über deine Herrlichkeit!“ nämlich entsprechend dem, wie du Schande über andere gebracht hast. — Es gäbe allerdings auch noch eine andere Möglichkeit, den Text in einer zu dem Zusammenhang trefflich passenden Weise zu ändern. Man könnte auch הֵעָרֵה: „entblöße dich, zeige deine Blöße!“ lesen; das würde besonders zu V. 15b in gutem Parallelismus stehen. Allerdings ist das Nif'al in dieser Bedeutung sonst nicht nachweisbar, aber an sich brauchte das gegen die Änderung nicht durchschlagend zu sein. — V. 17 dürfte der Redaktion zugehören. Dieser

Satz, der aus den assyrischen und babylonischen Urkunden so reiche materielle Bezeugung findet, ist im Zusammenhange mit V. 12—14 als redaktioneller Zusatz begreiflich. Es konnte natürlich auch dem jüdischen Redaktor, wo er auch gelebt haben mag, nicht unbekannt bleiben, wie stark der babylonische König zum Zwecke seiner vielen Bauten (bekanntlich berichten Nebukadnezars Inschriften nur von solchen) auch den Libanon seiner Pracht beraubte; man vgl. z. B. Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek, Band III, 2. Hälfte, S. 15 f. (23. 25. 27. 29) 39. — Übrigens vermag ich die Verwüstung des Libanon und die Mißhandlung der Tiere mir nur schwer in einem ursprünglichen Zusammenhang mit V. 15. 16 zu denken. Das שׂבעת קלון מכבוד scheint mir inhaltlich in einer anderen Richtung sich zu bewegen als V. 17. —

Was nun das letzte Wehe anlangt, so dürfte zunächst V. 18 ursprünglich hinter V. 19 gestanden haben, wenigstens macht V. 19 nicht den Eindruck, als sei der in ihm zum Ausdrucke gebrachte Gedanke völlig zum Abschlusse gebracht; inhaltlich würde V. 18 eine ziemlich gute Fortsetzung von V. 19 bieten und den Gedanken einigermaßen abrunden. Es ist schwer zu sagen, ob diese Sätze lediglich der Redaktion angehören; Eingriffe derselben haben sicher stattgefunden. Es ist zur Genüge bekannt, daß nicht bloß der babylonischen Welt, sondern auch den in Abgötterei verfallenen oder derselben zuneigenden Judäern die Unzuverlässigkeit der Götzen, der Gegenstände ihres Vertrauens, von den Propheten vorgehalten worden ist. Von besonderem Interesse ist hierbei wieder Jeremias Buch, vgl. Jer. 2, 27 ff., ein Wort, das zwar schon vor der Josianischen Reform geredet sein mag, das aber erst im vierten Jahre Jojakims niedergeschrieben ist und gewiß auch damals nicht ohne reale Bedeutung gewesen sein dürfte, vgl. Jer. 18, 15. Die Ausdrucksweise, abgesehen von späteren Eingriffen, würde gar wohl zu der des echten Habakuk passen, sowohl was die Form betrifft, als auch hinsichtlich der originellen Kraft des Gedankens und des Ausdrucks. Wenn wir glaubten, annehmen zu dürfen, Habakuk neige zu ungewöhnlichen Redeweisen, so würde es daran auch hier nicht fehlen. Auf das Adj. דּוּמָם mache ich nur nebenbei aufmerksam. Ich kann in der That nicht umhin, zu glauben, daß auch in diesem

Schlußwehe ein echter Spruch Habakkuks zugrunde liege. Jedenfalls kann mich zur Verwerfung der Echtheit des V. 19. 18 nicht der Umstand bestimmen, daß die Art der Beurteilung der Götzen in der Richtung von Jes. 44, 9 ff. Jer. 10, 1 ff. liegt. Warum sollte nicht auch schon in weit früherer Zeit ein wahrer Jahweprophet zu einer solchen Weise des Urteils haben kommen können? Es bedurfte in der That nicht gerade allzu vielen Witzes, um die Thorheit der Verehrung und Anrufung von Götzen auch schon früher, als jene beiden Stellen geschrieben sein dürften, so wie es in Hab. 2, 18 f. geschieht, zu geißeln. — Übrigens mache ich noch darauf aufmerksam, daß V. 19. 18 in ihrer Formulierung mit dem ersten Wehe 2, 6 b. 7 zu vergleichen sind; V. 19 ist auch ganz allgemein gehalten und V. 18 führt ebenso wie V. 7 in Frageform den Spruch weiter. — V. 20 a (vgl. Ps. 11, 4) ist jedenfalls nicht in Ordnung, V. 20 b (vgl. Sef. 1, 7) mit seiner Apostrophe an die ganze Erde steht meines Erachtens auf dem Boden der Redaktion. Der Redaktor hat mit V. 20 vielleicht zu dem in Kap. 3 vorliegenden Hymnus überleiten wollen.

Ich bin am Ende. Wenn ich auch zuletzt nicht mit voller Sicherheit den Bestand des ursprünglichen Habakkukorakels zu umgrenzen vermochte, so glaube ich doch in der Hauptsache den Beweis geliefert zu haben, den ich zu liefern mich verpflichtete. Wir können in der That noch jenes Orakel erkennen, dessen Spitze sich gegen des Propheten Volks- und Zeitgenossen, insbesondere gegen den König Jojakim, richtete und das als Werkzeug des göttlichen Gerichts die schon bedenklich in die Nähe der Grenzen des Gotteslandes vorgerückten Chaldäer ankündigte. Die Zeit Habakkuks läßt sich nicht mit absoluter Sicherheit bestimmen. Noch aber sind die Chaldäer nicht über die Grenzen gekommen; die Schlacht bei Karchemisch mag indes schon geschlagen sein. Die ungefähre Angabe, um 605, dürfte so ziemlich das Richtige treffen. — Wann die Redaktion und Umwandlung des ursprünglichen Orakels in ein solches gegen Babel stattgefunden hat, das genau zu bestimmen, hat seine Schwierigkeiten. Indes die an zahlreichen Einzelheiten erwiesene auffällige Abhängigkeit des Redaktors von den Weissagungen Jesajas vermag vielleicht, wenn auch noch andere ähnliche Fälle mit in die

Untersuchung einbezogen werden, was ich mir zunächst noch vorbehalten muß, zu einer bestimmteren Auskunft zu führen. Vorläufig dürfen wir wohl bei der unbestimmten Annahme stehen bleiben, daß die Redaktion in der Zeit des Exils stattgefunden hat.

Die Bedeutung der nunmehr beendeten Untersuchung finde ich in der Erkenntnis, daß man in der Zeit des Exils und wohl auch noch weiterhin ältere Orakel derart umgearbeitet hat, daß sie sich gegen ein zeitgeschichtlich näher interessierendes Objekt kehrten. Es ist Hab. 1. 2, wie schon bemerkt wurde, nicht das einzige Beispiel hierfür.

3.

Die zwiefache Textüberlieferung in der Apostelgeschichte.

Von

Prof. Dr. Fr. Blaß in Halle.

Die verschiedenen Teile, aus denen das Neue Testament besteht, sind bekanntlich in der handschriftlichen Überlieferung in sehr ungleichem Zustande auf uns gekommen. Bei den Briefen weist nichts auf schlimmere Entstellung, als sie jedem aus so alter Zeit stammenden Schriftwerke widerfahren ist; dagegen bei den Evangelien zeigt allein schon das weite Auseinandergehen der Handschriften und sonstigen Zeugen, wie sehr diese wichtigsten Urkunden der Christenheit aus den verschiedensten Gründen, namentlich aber um der Ausgleichung untereinander willen, entstellt und erweitert worden sind. Eine mittlere Stellung nimmt auch in dieser Hinsicht die Apostelgeschichte ein. Zwar die Verschiedenheiten des Textes sind gar nicht geringer als in den Evangelien, trotzdem daß in ihr nichts auszugleichen war; aber eine nähere Betrachtung zeigt alsbald, daß wir es nicht mit einer vielfachen, sondern in allem Wesentlichen nur mit einer zweifachen, und zwar charakteristisch verschiedenen Redaktion des Textes zu thun haben. Es kann somit hier, was bei den Evangelien nicht möglich, die einheitliche Frage mit Aussicht auf einheitliche Beantwortung gestellt werden, woher diese Verschiedenheit der Überlieferung denn eigentlich stamme.

Der Hauptzeuge, wiewohl durchaus nicht der einzige Zeuge, für die von der gewöhnlichen abweichende Redaktion ist der Cantabrigiensis oder Codex Bezae, üblichermaßen mit D bezeichnet. Er ist zugänglich in der facsimilierten Ausgabe von Kipling und

in der späteren von Scrivener, die sich der gewöhnlichen Minuskel bedient, dafür aber den ursprünglichen Text der Handschrift von den vielen Korrekturen reinlich sondert. So wenig es nun hiernach den Anschein hat, als ob dieser, etwa dem 6. Jahrhundert entstammende Codex ungebührlich vernachlässigt sei, so ist dies dennoch in anderer Hinsicht entschieden der Fall. Die mächtige Autorität des Sinaiticus, Vaticanus, Alexandrinus, dazu der sonstigen Masse der Handschriften und Übersetzungen bewirkt, daß der vereinzelte Zeuge mit seinen Besonderheiten beiseite geschoben wird, ja fast unbekannt bleibt [1]). Einen Anwalt hat D allerdings gefunden, den Philologen Fr. Aug. Bornemann, der in seiner zu Großenhain und London 1848 erschienenen Ausgabe der Apostelgeschichte diese Handschrift als die fast allein maßgebende zugrunde legt und feiert. Er stieß mit dieser Paradoxie bei Tischendorf auf heftigen Widerstand, bei den meisten aber, wie es scheint, auf vollkommene Gleichgültigkeit, und seine Ausgabe möchte im allgemeinen längst vergessen sein. Es war auch in der That gänzlich aussichtslos und unmöglich, mit Bornemann den gewöhnlichen Text aus Entstellung des in D überlieferten erklären zu wollen; freilich auch das Umgekehrte ist meines Bedünkens unmöglich, wenn es auch den meisten anders scheint. Denn das ist jetzt die übliche Meinung, der Codex D lehre uns im ganzen und großen nichts weiter, als daß man in der frühesten Zeit den Text eines solchen, bald zu kanonischer Dignität erhobenen Buches mit einer merkwürdigen Freiheit behandelt habe.

In dieser Auffassung, die ich dem Kommentare von Meyer-Wendt entnehme, ist ja dem Codex D ein bemerkenswertes Zugeständnis gemacht, nämlich daß seine abweichenden Lesarten nicht etwa aus dem 6. Jahrhundert, sondern aus den frühesten Zeiten herrührten. Dies Zugeständnis mußte gemacht werden, nicht nur weil D durch viele Zeugnisse alter Kirchenväter unterstützt wird,

1) Sehr ausführlich und eingehend wird der Text von D behandelt in dem Buche von J. Rendel Harris, A Study of Codex Bezae (in Texts and studies edited by J. A. Robinson, vol. II, No. 1, Cambridge 1891). Aber ich fürchte, daß R.s Vermutungen über den Ursprung dieses Textes niemanden überzeugen werden.

sondern auch weil in späterer Zeit, nachdem das Buch kanonische Geltung erlangt hatte, eine solche Freiheit der Behandlung undenkbar ist. Für die frühere Zeit aber wird jeder, und so auch ich, bereitwillig anerkennen, daß Abschreiber wie Leser von irgendwelcher Verehrung des Buchstabens weit entfernt waren. Man mochte sich auch im Rechte fühlen, das beliebig zu ändern, was dem Verfasser selber höchst gleichgültig gewesen war, den Ausdruck, die Wortstellung, den Satzbau und so fort. Indessen nicht solche Verschiedenheiten der Lesung, an denen es in D natürlich nicht mangelt, sind diejenigen, welche hier das eigentümliche Problem stellen. Jene gehen auf Gleichgültigkeit zurück, die dagegen, von denen wir reden, auf eine besondere Aufmerksamkeit. Nun ist ja möglich, daß auch infolge von Aufmerksamkeit jemand einen Text ändert. Z. B. er will die Harmonie herstellen, wie in den Evangelien, oder er will eine einfache und gewöhnliche Erzählung interessanter und wunderbarer machen. Aber nichts von dem trifft bei D zu: fast keine Änderung, die den Sinn beträfe, keine, die auf Effekt abzweckte, sondern es sind simple Vervollständigungen der Erzählung, nützlich mitunter zu vollerem Verständnis, anderwärts von sehr gleichgültiger Art, jedenfalls aber so, daß man sich weder einen Abschreiber noch einen Leser konstruieren kann, der hiermit seinen Text hätte bereichern wollen. So sieht denn auch Wendt, dessen Ansicht ich vorhin erwähnte, bei e i n e r Variante von D sich sowohl zur Anführung als zu einer gewissen Würdigung genötigt. Es betrifft dies die Stelle 11, 28, wo in der Erzählung über die Propheten, die aus Jerusalem nach Antiochia kamen, in D folgende erweiterte Fassung steht: *ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις. συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἔφη εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος σημαίνων* —, statt *ἀναστὰς δὲ εἷς ἐξ α. ὀ. Ἄ. ἐσήμανεν.* Materiell wird hier nichts Erhebliches hinzugefügt, wohl aber formell: Der Antiochener Lukas bezeugt durch das *ἡμῶν* seine Anwesenheit in jener Versammlung. Und diese Abänderung soll ein Abschreiber gemacht haben? Das wagt auch Wendt nicht anzunehmen; aber um sich den Konsequenzen entziehen zu können, stellt er den Ursprung der Lesart als zweifelhaft hin, unter Berufung auf die übrigen Abweichungen in D, denen doch im allgemeinen durchaus keine Authentie

beizulegen sei. Dem Unbefangenen aber möchte doch wohl einleuchtend sein, daß die eine dieser beiden Fassungen die vollere ursprüngliche, die andere die daraus abgekürzte spätere ist. Nicht nur weil in der Welt kein denkbares Motiv für irgend jemanden war, ohne materielle Änderung lediglich einen völlig klaren Ausdruck zu verbreitern, sondern auch weil umgekehrt ein Motiv für die Abkürzung bei einer unwichtigen Begebenheit vollkommen denkbar und sehr naheliegend ist. Aber für wen bestand ein solches Motiv? Vielleicht auch für einen faulen Abschreiber, der freilich eben seiner Faulheit wegen kaum reflektierte, was in seinem Texte sich etwa kürzer ausdrücken lasse, und in welcher Weise; jedenfalls aber für den Verfasser, wenn er sein Geschriebenes durchsah oder nochmals abschrieb. Und so werden wir auf eine Hypothese geführt, die dem mit der klassischen griechischen Litteratur Vertrauten alsbald zur Hand ist: wir haben die Schrift in einer doppelten Fassung, einer ursprünglichen und einer verbesserten; echt sind beide gleichermaßen, aber in den Text gehört natürlich die letztere. Ob sich diese Hypothese durchführen läßt, werden wir ja sehen; denn natürlich muß sie, wenn anders wahr, alles Gleichartige gleichmäßig zu erklären imstande sein. Aber das eine verdient sofortige Hervorhebung, daß gerade bei den Schriften des Lukas, und bei ihnen allein unter den neutestamentlichen, das ehemalige Vorhandensein einer doppelten Fassung fast notwendig angenommen werden muß. Weshalb? Weil sie dem angesehenen Manne Theophilos zugeeignet sind. An diesen hat der Verfasser also die Schriften geschickt, und zwar doch in Reinschrift, auf gutem Papyrus, und vor der Reinschrift muß das Unreine existiert haben, auf opisthographem Papyrus vielleicht, etwa so aussehend, wie der Aristoteles-Papyrus in London aussieht. Kladde und Reinschrift würden nun in dem Falle identisch sein können, wenn Lukas ein reicher Mann gewesen wäre, der sich einen Schreibsklaven hielt; da aber im Gegenteil anzunehmen, daß er ein Armer, vielleicht ohne servus et arca war, so mußte er schon selber abschreiben. Das aber wissen wir alle, daß, wenn jemand sein Eigenes abschreibt, er dies nicht ohne Änderungen und namentlich auch nicht ohne Abkürzungen thut. Also a priori müssen wir annehmen, daß von vornherein die Apostel-

geschichte in zwei Exemplaren und in zwei Fassungen existierte, und wenn nun die beim Verfasser verbliebene Kladde und die an Theophilus geschickte Reinschrift beide wieder abgeschrieben wurden, was bei beiden gleich natürlich war — denn auch die erstere hatte für ein nicht sowohl litterarisch als religiös interessiertes Publikum den gleichen Wert —, so pflanzten sich eben beide Fassungen fort. Übrigens würde auch, wenn eine Schrift von Haus aus nur in einem Exemplare des Verfassers existierte, eine doppelte Fassung vollkommen erklärlich sein: dies Exemplar wurde korrigiert, und was wegfallen sollte, notiert, aber nicht ausgetilgt; so konnte es sich gleichwohl fortpflanzen. Oder das Exemplar war vor der Korrektur schon einmal von jemandem abgeschrieben; kurz, man ist nicht in Verlegenheit, um sich eine doppelte Fassung zu erklären, sowie sie nur als vorhanden konstatiert ist.

Fragen wir nun zunächst, welche Zeugen denn für die Lesarten und Zusätze des Codex D außerdem da sind, so kommt an erster Stelle die sogen. spätere oder philoxenische syrische Übersetzung in Betracht (ed. Jos. White, Oxford 1799). Diese Handschrift enthält beide Fassungen des Textes, in der Weise, daß die Zusätze der von uns als die ältere vorausgesetzten (β) mit einem Stern bezeichnet dem Texte eingefügt sind, da aber, wo für Worte der gewöhnlichen (α) in β andere Worte stehen, die letzteren am Rande ihren Platz gefunden haben. Der Syrer nun gewinnt für unsere Untersuchung alsbald großen Wert. Erstlich, weil er die Apostelgeschichte vollständig giebt, während D lückenhaft ist und namentlich schon bei Kap. 22, 29 aufhört. Zweitens, weil auch in den erhaltenen Teilen D nicht alle Zusätze von β hat, sondern zuweilen der Fassung α folgt [1]). Drittens, weil bei den zahlreichen Korruptelen in D der Syrer oftmals dazu hilft, den ursprünglichen Text von β wiederzugewinnen. Aber eine noch vorzüglichere Textquelle für β, anscheinend eine wirklich reine und lautere, sind die von S. Berger 1889 herausgegebenen Palimpsestfragmente von

1) Dies wird bereits nachgewiesen in dem sehr schätzbaren Programm von P. Corssen, Der cyprianische Text der Acta apost. (Progr. Gymn. Schöneberg-Berlin W. 1892).

Fleury, die eine vorhieronymianische lateinische Übersetzung geben. Leider umfassen sie nur folgende Stücke: 3, 2 bis 4, 18; 5, 23 bis 7, 2; 7, 42 bis 8, 2; 9, 4—23; 14, 5—23; 17, 34 bis 18, 19; 23, 8—24; 26, 20 bis 27, 13, auch diese nicht ohne massenhafte kleine Lücken, indem namentlich durchweg die Anfänge oder Enden der Zeilen verstümmelt sind. Was die in D selbst hinzugefügte lateinische Übersetzung betrifft, so enthällt diese erst recht vielfach einen kontaminierten Text, und wenn sie in den Zusätzen mit D genau zusammenstimmt, so erstreckt sich diese Übereinstimmung auch auf die Korruptelen, so daß offenbar hier auf Grund von D (oder dessen gleichlautendem Original) die Übersetzung gemacht ist. Stellenweise kommen auch Citate, insbesondere bei occidentalischen Kirchenvätern, von Tertullian und Irenäus ab, als Zeugen für die Fassung *β* hinzu. So hat an der angeführten Stelle, für welche der Syrer (wie auch sonst nicht selten) versagt, Augustin Serm. 3, 2, 223 folgenden Text: eratque magna exultatio. Congregatis autem nobis surgens unus ex illis nomine Agabus significabat, d. h. wesentlich wie D, am Schluß aber mit *α ἀναστὰς εἷς ἐξ α. ὀ. Ἄ. ἐσήμαινεν* (auch sonst bezeugte Variante für *-ανεν*; auch d mit Kontamination ait — significabat). Ferner sind für einzelne Stellen zu nennen: die alte koptische Übersetzung, die man die sahidische nennt; der griechisch-lateinische Codex Laudianus E; mehrere griechische Minuskelhandschriften; die lateinische Übersetzung des sogen. Gigas librorum [1]); endlich die lateinische Vulgata oder Handschriften oder Übersetzungen derselben. — Wir werden nun für die weitere Untersuchung am besten thun, wenn wir der Reihe nach die Zusätze und sonstigen Abweichungen durchgehen, natürlich nur die größeren. Denn wiewohl auch die kleineren und kleinsten sehr wohl unter dieselbe Erklärung wie die großen fallen können, so ist doch dafür keine Evidenz, indem auch die besprochene Gleichgültigkeit der Abschreiber in kleinen Dingen ebensowohl im einzelnen Falle der Grund sein

---

1) J. Belsheim, Die Apostelgeschichte und die Offenbarung Johannes, in einer alten lateinischen Übersetzung aus dem Gigas librorum, Christiania 1839. Lucifer v. Cagliari hat dieselbe Übersetzung benutzt (Corssen S. 5).

kann. Wir beginnen aber mit Kap. 10, weil in dem mittleren Teil der Schrift die meisten und lehrreichsten Abweichungen sind.

Kap. 10, 24 f. gew. Text: *ὁ δὲ Κορνήλιος ἦν προσδοκῶν αὐτούς, συγκαλεσάμενος τοὺς συγγενεῖς αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀναγκαίους φίλους. ὡς δὲ ἐγένετο τοῦ εἰσελθεῖν τὸν Πέτρον* (sc. *εἰς Καισάρειαν*), *συναντήσας αὐτῷ ὁ Κ. πεσὼν ἐπὶ τοὺς πόδας προσεκύνησεν.* Dafür D: *ὁ δὲ Κ. ἦν προσδεχόμενος αὐτούς* (hoffte auf ihr Kommen), *καὶ συγκ.* — — *φίλους περιέμεινεν* (schreibe *-έμενεν*). *προσεγγίζοντος δὲ τοῦ Πέτρου εἰς τὴν Καισάρειαν, προδραμὼν εἷς τῶν δούλων* (der beiden von Corn. an P. geschickten Sklaven, V. 7) *διεσάφησεν παραγεγονέναι αὐτόν. ὁ δὲ Κ. ἐκπηδήσας καὶ συναντήσας αὐτῷ, πεσὼν πρὸς τοὺς πόδας προσεκ. αὐτῷ.* Syr. mg. entsprechend, von *περιέμ.* (sustinuit) an; desgl. Gigas libr., der indes in V. 24 mit *α* geht, in 25 aber *εἰς τὴν Καισ.* und *ἐκπηδήσας καὶ* ausläßt (tunc obviavit ei C. et procidens e. q. s.). Das Verhältnis der beiden Fassungen ist klärlich dasselbe wie oben, an Interpolation nicht zu denken. *Περιμένειν* steht Act. 1, 4 (sonst nicht NT.); *προσεγγίζειν* Mark. 2, 4 v. l. (sonst nicht NT.), aber *ἐγγίζειν εἰς* u. a. Luk. 18, 35; 19, 29. *Διασαφεῖν* Matth.; *προδραμεῖν* Joh. und Luk. 19, 4; *ἐκπηδᾶν* Act. 14, 14. Also auch der Sprachgebrauch stimmt.

26: *α ἀνάστηθι*, D Syr. mg. *τί ποιεῖς; ἀνάστ.*, vgl. 14, 15.

33: *α ἔπεμψα πρός σε*, *β* (D und Syr. cum asterisco) fügt hinzu *παρακαλῶν ἐλθεῖν πρὸς ἡμᾶς.*

Kap. 11, 2: *α ὅτε δὲ ἀνέβη Πέτρος εἰς Ἱερουσαλήμ, διεκρίνοντο πρὸς αὐτὸν οἱ ἐκ περιτομῆς κτέ.* D Syr. c. ast.: *ὁ μὲν οὖν Π. διὰ ἱκανοῦ χρόνου* (per tempus non modicum = *διὰ χρ. οὐκ ὀλίγου* Syr.) *ἠθέλησε πορευθῆναι εἰς Ἱεροσόλυμα· καὶ προσφωνήσας τοὺς ἀδελφοὺς* (et loqui fratribus = *καὶ προσφωνῆσαι τοῖς ἀδελφοῖς* Syr.) *καὶ ἐπιστηρίξας αὐτοὺς πολὺν λόγον ποιούμενος διὰ τῶν χωρῶν διδάσκων αὐτούς, ὃς καὶ κατήντησεν αὐτοῖς καὶ ἀπήγγειλεν αὐτοῖς τὴν χάριν τοῦ θεοῦ* (Syr. nach fratribus: et quum confirmasset profectus est et [et mit Obelos, d. h. in der benutzten Hand-

schrift fehlend und anderweitig ergänzt] docuit eos). *οἱ δὲ ἐκ περ. ἀδελφοὶ διεκρίνοντο πρὸς αὐτὸν κτέ.* (Syr. von hier ab mit *α*). Der Text von *β* ist hier gegen Ende von beiden Zeugen korrupt und lückenhaft überliefert; übrigens wieder gleiches Verhältnis zwischen *α* und *β*. *Διὰ ἱκανοῦ χρόνου* (vgl. 24, 17) stimmt zu Kap. 10, 48 *ἡμέρας τινάς*, d. i. „einige Zeit". *Προσφωνήσας τοὺς ἀδ.* (die in Cäsarea; *προσφ.* wie Luk. 6, 13 „herzurufen, versammeln") muß richtig sein. *Ἐπιστηρίξας* wie Act. 14, 22; 15, 32 (*διὰ λόγου πολλοῦ.. ἐπιστήριξαν*). 41; *λόγον ποιεῖσθαι* Act. 1, 1. Dem profectus est des Syrers entsprechend ist vor *διὰ τῶν χωρῶν* (Landstädte, Flecken, wie Kap. 8, 1) etwa *ἐπορεύετο* einzusetzen. *Διδάσκων αὐτούς* wie 8, 5 *κατελθὼν εἰς πόλιν.. ἐκήρυσσεν αὐτοῖς*, ebenso 20, 2. *Κατήντησεν* bezeichnet das Hingelangen nach Jerusalem, vgl. 18, 19 u. f.; der korrupte Text muß etwa in *ἕως* (Matth. 2, 9) *κατήντησεν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ κτέ.* emendiert werden, wiewohl auch *ὃς καὶ* (10, 39; 12, 4 u. sonst) erträglich wäre.

17: nach *ἐγὼ τίς ἤμην; δυνατὸς κωλῦσαι τὸν θεόν* D Syr. c. ast.: *τοῦ μὴ δοῦναι αὐτοῖς πνεῦμα ἅγιον πιστεύσασιν ἐπ' αὐτῷ* (in dominum J. Chr. Syr.). Hier sind auch noch einige andere Zeugen für den Zusatz, Minusc. nr. 8 Tisch., die böhmische Übersetzung und „gewisse" lateinische Handschriften; ferner Augustin. Trin. 15, 992, der aber (mit 8) *πιστεύσ. κτέ.* ausläßt. Man könnte an ergänzende Interpolation denken; übrigens ist der Text nach D tadellos, und es ist so auch deutlich, daß vorher *πιστεύσασιν ἐπὶ τὸν κ. Ἰ. χρ.* zu *ἡμῖν* und nicht zu *αὐτοῖς* gehört.

25 f. *α*: *ἐξῆλθεν δὲ* (Barnabas) *εἰς Ταρσὸν ἀναζητῆσαι Σαῦλον, καὶ εὑρὼν ἤγαγεν εἰς Ἀντιόχειαν. ἐγένετο δὲ αὐτοὺς καὶ ἐνιαυτὸν ὅλον συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδάξαι ὄχλον ἱκανόν, χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντ. τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς.* D Syr. mg. Gigas: *ἀκούσας δὲ ὅτι Σ. ἐστιν εἰς Τ., ἐξῆλθεν ἀναζητῶν αὐτόν* (schr. *-τεῖν*, nach Gig. requirere), *καὶ ὡς συντυχὼν* (Syr. qui quum collocutus esset cum eo, = *ὃς συντυχὼν αὐτῷ*; Gig. geht von *καὶ* ab mit *α*) *παρεκάλεσεν ἐλθεῖν εἰς Ἀ.· οἵτινες παραγενόμενοι ἐ. ὅ. συνεχύθησαν ὄχλον ἱκανόν, καὶ τότε πρῶτον ἐχρημάτισεν* (corrige *-σαν*) *οἱ*

μαθηταὶ Χριστιανοί. Also D wieder korrupt und lückenhaft; Syr. quum venissent autem (*παραγ. δὲ*) annum integrum congregati sunt (weiter nichts am Rande); es ist zu schreiben: *συνήχθησαν* <*ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐδίδαξαν*> *ὄχλον κτὲ.* Vorher entweder *ὡς* (mit D[2]) zu tilgen, oder *ὃς* für *καὶ ὡς* zu schreiben, was indes einen schlechteren Text giebt.

27 f.: s. oben S. 183.

Kap. 12, 3: *ἰδὼν δὲ ὅτι ἀρεστόν ἐστι τοῖς Ἰουδαίοις*: Zusatz D Syr. c. ast. *ἡ ἐπιχείρησις αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς πιστούς.* Vgl. *ἱκανὸν ἡ ἐπιτιμία* 2 Kor. 2, 6, *ἀρκετὸν ἡ κακία* Matth. 6, 34. *Ἐπιχειρεῖν* 9, 29; 19, 13.

5: nach *φυλακῇ* Syr. c. ast. (nicht D) a cohorte regis.

10: D nach *ἐξελθόντες* Zusatz: *κατέβησαν τοὺς ἑπτὰ βαθμοὺς καὶ* (nicht Syr.). Hier ist die Ursprünglichkeit von *β* einmal ganz handgreiflich.

20: *ὁμοθυμαδὸν δὲ παρῆσαν πρὸς αὐτόν α; οἱ δὲ ὁμοθ. ἐξ ἀμφοτέρων τῶν πόλεων παρῆσαν πρὸς τὸν βασιλέα* D Syr. (doch dieser ad eum). D bleibt sich aber konsequent und setzt nun für *τοῦ βασιλέως* im Folgenden *αὐτοῦ.*

22: Zusatz D: *καταλλαγέντος δὲ αὐτοῦ τοῖς Τυρίοις*, obwohl auch in D folgt: *ὁ δὲ δῆμος ἐπεφώνει*; der Syr. cum ast.: reconciliatus est iis autem. In D ist Kontamination; *β* doch wohl *καταλλ. . . . ὁ δῆμος ἐπεφώνει.* Der Schluß der Rede war, daß der König die Tyrier begnadigte; daraufhin die Acclamation des Volkes.

23 a: *καὶ γενόμενος σκωληκόβρωτος ἐξέψυξεν;* D (nicht Syr.) *καὶ καταβὰς ἀπὸ τοῦ βήματος γενόμενος* (corrige *ἐγένετο*, Kontamination) *σκωληκόβρ. ἔτι ζῶν καὶ οὕτως ἐξέψυξε.*

Kap. 13, 8 nach *πίστεως* Zusatz D Syr.: *ἐπειδὴ ἥδιστα ἤκουεν αὐτῶν;* auch *E ὅτι ἡδέως αὐτῶν ἤκουεν.* S. unten zu 14, 8; Mark. 6, 20; 12, 37 *ἡδέως ἤκουεν αὐτοῦ.*

33: D Syr. mg. setzen das Citat aus Ps. 2, 7 fort bis *πέρατα τῆς γῆς.*

43: nach *Βαρνάβᾳ* Syr. c. ast. (nicht D) und Cod. gr. 137 *ἀξιοῦντες βαπτισθῆναι.* Es ist dies die naturgemäße Wirkung der Predigt, und durch die folgende Mahnung der Apostel:

προσμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ, wird in der That die Taufe als geschehen vorausgesetzt. Dann nach *χάριτι τοῦ θεοῦ* D, Syr. mg., E *ἐγένετο δὲ καθ' ὅλης τῆς πόλεως* (*κατὰ πᾶσαν πόλιν* E) *διελθεῖν* (*φημισθῆναι* E) *τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* (*τοῦ θεοῦ* om. Syr. E, jedenfalls zu tilgen). Weiter 44 *α*: *τῷ τε* (*δὲ* v. l., auch D) *ἐχομένῳ σαββάτῳ σχεδὸν πᾶσα* (D *ὅλη*) *ἡ πόλις συνήχθη ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* (v. l. *τοῦ κυρίου*; aber D *ἀκοῦσαι Παύλου*); D (nicht Syr.) fügt zu: *πολύν τε λόγον ποιησαμένου περὶ τοῦ κυρίου*, dann *καὶ ἰδόντες κτέ.* (tilge *καί*). Die Fassung in D ist tadellos, wenn man, wie angegeben, berichtigt und *ὅλη* statt *πᾶσα* nicht aufnimmt, etwa auch *ἡ πόλις* streicht. *Διήρχετο ὁ λόγος* Luk. 5, 15; *καθ' ὅλης* Apg. 9, 31; 10, 37; *πολὺν λόγον ποιεῖσθαι* 11, 2 nach *β*, s. o.

Kap. 14, 2 *α*: *οἱ δὲ ἀπειθήσαντες Ἰουδαῖοι ἐπήγειραν καὶ ἐκάκωσαν τὰς ψυχὰς τῶν ἐθνῶν κατὰ τῶν ἀδελφῶν*, dagegen D Syr. mg.: *οἱ δὲ ἀρχισυνάγωγοι τῶν Ἰουδαίων καὶ οἱ ἄρχοντες τῆς συναγωγῆς* (Syr. ohne *τῶν Ἰ.* und ohne *τῆς συναγ.*; es sind offenbar zwei Lesarten in D verschmolzen) *ἐπήγαγον αὐτοῖς* (d Syr. ohne Pron., d incitaverunt, Syr. excitav., Gigas conc.) *διωγμὸν* (*δ.* auch E, Syr. text., Gigas) *κατὰ τῶν δικαίων* (om. Syr. *κ. τ. δ.*, scheint Variante zu *κατὰ τῶν ἀδελφῶν*) *καὶ ... ἀδελφῶν· ὁ δὲ κύριος ἔδωκεν ταχὺ εἰρήνην* (auch Demidovianus der Vulg.; Gig.; E *ὁ δὲ κ. εἰρ. ἐποίησεν*; vgl. 9, 31). Wichtig ist der letzte Zusatz, und, wie mir scheint, strenggenommen notwendig; denn es folgt *ἱκανὸν μὲν οὖν χρόνον διέτριψαν*, was Wunder nehmen muß, wenn im A o r i s t, als vollendete Thatsache, erzählt ist, daß die Heiden gegen P. erregt worden seien, ohne einen solchen Zusatz. Im Zusammenhange mit dieser Verschiedenheit von *α* und *β* scheint die in V. 4 zu stehen: *ἐσχίσθη δὲ τὸ πλῆθος α*, *ἦν δὲ ἐσχισμένον* (immer noch) *τὸ πλ.* D. Das. nach *οἱ δὲ σὺν τοῖς ἀποστόλοις* D mg. Syr. *κολλώμενοι διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* (vgl. 17, 34 u. s.). Nun D mit *α*: *ὡς δὲ ἐγένετο ὁρμὴ τῶν ἐθνῶν — ὑβρίσαι καὶ λιθοβολῆσαι αὐτούς, συνιδόντες* [*καὶ*] *κατέφυγον κτέ.*; aber Syr. mg. und von V. 5 an Palimps. Fleury: Et iterum excitaverunt persecutionem secundo Judaei

cum gentibus, et lapidantes eos eduxerunt eos (|runt eos ... auch Palimpf.) ex civitate, et fugientes pervenerunt in Lycaoniam, in civitatem (in Lycaoniae civita[tem(?) . . . Pal.) quandam quae vocatur Lystra, et Derben (et omnem circuitum fügt Pal. zu) = *καὶ πάλιν ἐπήγειραν διωγμὸν ἐκ δευτέρου* (nach Apg. 10, 15 *πάλιν ἐκ δ.*, f. auch 11, 9; oder *τὸ δεύτερον*) *οἱ Ἰουδαῖοι σὺν τοῖς ἔθνεσιν* (alfo mit Auslassung der *ἄρχοντες* der Juden, die in *β* schon V. 2 vorgekommen sind), *καὶ λιθοβολήσαντες αὐτοὺς ἐξέβαλον αὐτοὺς ἐκ τῆς πόλεως, καὶ φυγόντες ἦλθον εἰς τῆς Λυκαονίας πόλιν τινὰ καλουμένην Λύστραν καὶ Δέρβην καὶ τὴν περίχωρον ὅλην* (fo D). Erst mit dieser Fassung wird die ganze Stelle klar und wohlzusammenhängend; D aber geht nur zum Teil mit *β*, zum andern Teil aber mit *α*. Dagegen V. 7 weicht wieder D mit E und Palimps. Fl., nicht Syr., von *α* ab: *κἀκεῖ* (in Lykaonien) *εὐαγγελιζόμενοι ἦσαν* (fo weit *α*), *καὶ ἐκινήθη ὅλον τὸ πλῆθος* (des Landes; genus hat Pal.) *ἐπὶ τῇ διδαχῇ* (E *τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ ἐξεπλήσσετο πᾶσα ἡ πολυπλήθεια ἐπὶ τ. δ. αὐτῶν*, und [doctr. eorum] auch wohl Pal.), *ὁ δὲ Π. καὶ Β. διέτριβον ἐν Λύστροις* (D E Pal.). Setzt dies letzte voraus, daß vorher bei der Flucht nicht von P. und B. allein, sondern etwa von den *ἀδελφοί* die Rede war? Auffallend ist auch in *α*: „sie flohen in die Städte von L.“, waren doch bloß P. und B., welche zusammenblieben, gemeint sind; wenn aber noch andere mit ihnen vertrieben, so war ja Zerstreuung in die Städte möglich. Der Palimpsest, wäre er vollständiger, würde vielleicht Aufschluß geben. — Zum Ausdruck vgl. 21, 30 *ἐκινήθη ἡ πόλις ὅλη*. 15, 35 *Π. δὲ καὶ Β. διέτριβον ἐν Ἀντιοχείᾳ*.

8: Palimps. Fl.: [et?] illic fuit quidam infirmus sedens in[validus pedibus], qui a ventre matris numquam ambulaver[at, habens ti]more[m dī] (fo Berger). D: *καί τις ἀνὴρ* (ohne *ἐν Λύστροις*, was *α* hier hat) *ἐκάθητο ἀδύνατος τοῖς ποσὶν* (ohne *χωλὸς*) *ἐκ κοιλίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ, ὃς οὐδέποτε περιπεπατήκει*. Der Zusatz aber habens timorem dei, worin der Lahme (sehr angemessenerweise) als dem Judentum zugeneigt bezeichnet wird, kommt in D verstümmelt erst V. 9: *οὗτος*

ἤκουσε τοῦ Π. λαλοῦντος ὑπάρχων ἐν φόβῳ· ἀτενίσας δὲ αὐτῷ ὁ Π. καὶ ἰδὼν κτέ., wofür Pal.: hic libenter (s. oben zu 13, 8) audivit [Paulum incipientem??] loqui intuitus est eum et cognovit [Pau]l[us (?) quoniam] haberet fidem e. q. s. Der Gigas hat: hic cum audisset Paulum loquentem credidit, sonst wie *α* (doch ohne *χωλός*, welches schon Griesbach verdächtige Wort ebenso wie *ὑπάρχων* nach *μητρὸς αὐτοῦ* aus Kap. 3, 2 interpoliert sein wird).

10: vor *ἀνάστηθι* D Syr. mg. Pal.: *σοὶ λέγω· ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰ. χρ.* (ihū [xp̄i d^{n}i nostri] Pal.); dann nach *ὀρθός* dieselben: *καὶ περιπάτει*, und für *ἥλατο* (*α*) *καὶ εὐθέως παραχρῆμα* (et con[festim Pal.) *ἀνήλατο*. Hier sind auch viele andere Zeugen für die erweiterte Lesung; nur *καὶ περιπάτει* und *εὐθέως* sind auf D Syr. Pal. (bzw. D Syr.) beschränkt. Die Nennung des Namens Jesu ist streng genommen nicht entbehrlich; vgl. 3, 6 (9, 40, s. u.), und zu *σοὶ λέγω* Luk. 5, 24; 7, 14.

12: der erklärende Zusatz *ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου* fehlt im Palimps.

18 f.: nach *θύειν αὐτοῖς* Syr. mg. Pal. mit C u. vielen anderen Zeugen, aber nicht D: *ἀλλὰ πορεύεσθαι ἕκαστον εἰς τὰ ἴδια* (Pal.: ne immolaret sibi illi homines et di[scedere] eos ab se), vgl. Joh. 16, 32; 19, 27; D c. 5, 18, s. u.). Dann V. 19 D, Syr. mg., Pal., C u. s. w.: *διατριβόντων δὲ αὐτῶν καὶ διδασκόντων ἐπῆλθον*, statt *ἐπῆλθον δέ*, und wiederum für *πείσαντες* (*ἐπισείσαντες* D, vgl. *ἀνασείειν* Luk. 23, 5; concitatis turbis Gigas) Syr. mg., Pal., C u. s. w. (nicht D): *καὶ διαλεγομένων αὐτῶν παρρησίᾳ* (. . . palam disputabant verbum dı Pal.) *ἔπεισαν τοὺς ὄχλους* (persuadebant [illos ho]mines Pal.) *ἀποστῆναι ἀπ᾽ αὐτῶν* (vgl. 19, 5; 15, 38; Pal. ne crederent eis docentibus), *λέγοντες ὅτι οὐδὲν ἀληθὲς λέγουσιν, ἀλλὰ πάντα ψεύδονται*. Die Erzählung in *α* von dem Umschwung in Lystra ist von einer befremdenden Kürze. Weiter Pal. Syr. mg.: [et concita]verunt turbam (quum excitassent turbas Syr., vgl. oben D), und nun Pal. allein: ut lapidarent Paulum, quem [trahente]s e. q. s. In V. 20

hat Pal.: tunc circumdederunt eum discentes, et [cum disce]ssisset populus vespere (et vespera facta esset Sahid.) levavit se et intro[ivit civita]tem Lystram (*εἰς τὴν Λύστραν πόλιν* D).

Kap. 15, 1: nach *Ἰουδαίας* Syr. mg. und zwei Minuskelhandschriften *τῶν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων*, vgl. unten zu V. 5.

2: statt *ἔταξαν κτέ.* D, Syr. mg., Gigas mit Anakoluthie (die kaum ursprünglich, sondern durch Kontamination entstanden sein wird): *ἔλεγεν γὰρ ὁ Π. μένειν οὕτως* (sie sollten bleiben, vgl. 1 Kor. 7, 40; Konstr. wie 21, 21 und unten V. 24 in *β*) *καθὼς ἐπίστευσαν* (*τις ἐπίστευσεν* nach Syr.) *διισχυριζόμενος* (om. d Gig., firmiter Syr.; vgl. *διισχυρίζετο λέγουσα* 12, 15, und Ev. 22, 59). Dann D Syr. mg.: *οἱ δὲ ἐληλυθότες ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ παρήγγειλαν αὐτοῖς* (*τότε* nach Syr., oder ist Contam. mit *α*?) *τῷ Παύλῳ καὶ Β. καί τισιν ἄλλοις ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς ἀποστ. καὶ πρεσβ. εἰς Ἰερ., ὅπως κριθῶσιν ἐπ᾽ αὐτῶν* (*αὐτοῖς* D pr., vgl. 25, 9; 1 Kor. 6, 1. 6) *περὶ τοῦ ζητήματος τούτου* (*περὶ . . . τούτου* Syr. c. ast. vor *ὅπως*). Wird hier der Sinn geändert? Zu *ἔταξαν ἀναβαίνειν* (*α*) nimmt man mit Recht als Subjekt die antiochenische Gemeinde (*τοὺς ἀδελφοὺς* V. 1); es ist indes zu bedenken, daß auch nach *β* die Gemeinde (*τῆς ἐκκλησίας* V. 3) beteiligt war und selbstverständlich sein mußte, und ferner, daß die Fassung *α* nachher eine gewisse Inkongruenz entstehen läßt. Denn wenn die Abgeordneten diesen Auftrag hatten, warum veranlassen dann, als sie in Jerusalem angekommen sind, nicht sie die Entscheidung der Apostel, sondern warten bis gewisse Pharisäer dies thun (V. 5)? Nach *β* besteht diese Inkongruenz nicht, um so weniger als in V. 5 die Fassung (D, Syr. mg.) wieder entsprechend abweicht: *οἱ δὲ παραγγείλαντες αὐτοῖς ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς πρεσβ. ἐξανέστησαν λέγοντες* [*τινες ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρ. πεπιστευκότες*, = *α*, Kontamination], *ὅτι κτέ.* (D; in Syr. mg. mit gleicher Kontamination illi autem — seniores, surrexerunt adversus apostolos existentes qui crediderunt de haeresi Phar.). Es zeigt sich somit auch hier wieder *β* als die ursprüngliche, *α* als

die verkürzte und dadurch, wie es zu geschehen pflegt, etwas inkongruent gewordene Fassung. Wer aber umgekehrt *β* aus *α* ableiten wollte, indem jemand den Widerspruch bemerkt und ausgeglichen hätte, würde in sehr unhistorischer Weise den Spürsinn der Theologen des 19. Jahrhunderts den simpeln Lesern und Abschreibern der ältesten Zeit beilegen. Denn von offenen Widersprüchen ist nichts da; wer nicht geradezu prüft, nimmt keinen Anstoß. — Ich füge hinzu, daß sich mit Paulus' Darstellung die Fassung *β* entschieden besser verträgt; denn die *παραγγελία* dieser Judenchristen konnte ihn nicht bestimmen, also, wenn er doch ging, so hatte er eigene Gründe, *ἀνέβη κατὰ ἀποκάλυψιν* Gal. 2, 2.

12: D und Syr. c. ast.: *συγκατατιθεμένων* (Luk. 23, 51) *δὲ τῶν πρεσβυτέρων τοῖς ὑπὸ τοῦ Πέτρου εἰρημένοις ἐσίγησεν πᾶν κτἑ.* Vgl. unten 4, 18.

20 und 29: Unter den Stücken, deren sich nach Jakobus' Rede und dem Beschlusse der Apostel die Heidenchristen enthalten sollen, fehlt nach D beidemal (und ebenso 21, 25) das *πνικτόν* (nach Gig. 15, 20 und 21, 25), und für diese Auslassung zeugt eine ganze Reihe lateinischer Kirchenväter von Irenäus und Tertullian ab. Dafür fügt D und V. 29 auch der Syrer (c. ast.) an letzter Stelle zu: *καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν* (*θέλετε*) *ἑαυτοῖς γίνεσθαι, ἑτέροις* (*ἑτέρῳ* 29, aber Syr. aliis) *μὴ ποιεῖν* (*ποιεῖτε*, was D auch schon 20 hat). Auch hierfür sind weitere Zeugen: Handschriften, Übersetzungen, Kirchenväter wie Irenäus. Es ist dies der Spruch Matth. 7, 12. Luk. 6, 31, aber negativ gefaßt, so daß er sich an die übrigen V e r b o t e anschließt; alles, was dem Heidenchristen sonst verboten ist, wird damit zur Vollständigkeit zusammengefaßt. Ist nun dies die ursprüngliche Form des Textes, so werden wir folgern, daß Lukas gar nicht die Meinung hatte, ein offizielles Aktenstück zu reproduzieren, sondern, wie in den Reden, so auch in dem Briefe nur auf den allgemeinen Inhalt und Geist Wert legte. — In 24 hat der gewöhnliche Text (auch Gig.), aber nicht die ältesten Uncialen und n i c h t D nach *διεστειλάμεθα*: *λέγοντες περιτέμνεσθαι καὶ τηρεῖν τὸν νόμον* (V. 5). — Am Schluß von 29 nach *εὖ πράξετε* und vor *ἔρρωσθε* fügt D mit Irenäus und Tertullian hinzu: *φερό-*

μενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι (vgl. Hebr. 1, 3 *φέρων τὰ πάντα* sustentans, von Gott).

30: vor *ἦλθον* D *ἐν ἡμέραις ὀλίγαις*, passender Gegensatz zu V. 3.

33: Ende. Zusatz in D, Syr. c. ast., Gig., aber auch bei anderen Zeugen (V. 34): *ἔδοξε δὲ τῷ Σιλᾷ ἐπιμεῖναι αὐτοῦ* (D korrupt *αὐτούς*), eine für V. 40 notwendige Bemerkung, die wohl nur zufällig ausgefallen ist. D und andere (Gig.) fahren noch fort: *μόνος δὲ Ἰούδας ἐπορεύθη*.

36: Ende. Zusatz in Syr. c. ast. (nicht D): placuit autem cogitatio Barnabae.

41: Ende. Zusatz in D Syr. mg. Gig. (auch bei andern Zeugen): *παραδιδοὺς* (et tradebant iis Syr., = *καὶ παρεδίδουν αὐτοῖς*; d tradens autem, Demidovian. d. Vulg. et praecipiens, Vulg. Gig. praecipiens) *τὰς ἐντολὰς τῶν πρεσβυτέρων* (apost. et seniorum Syr. Vulg. Gig.). Vgl. d. Folg.

Kap. 16, 1: D Syr. mg. Gig.: *διελθὼν* (Plur. Syr. wie vorher) *δὲ τὰ ἔθνη ταῦτα* (civitates Gig.) *κατήντησεν* (Plur. Syr.) *εἰς*.

4: Statt *ὡς δὲ διεπορεύοντο* D Gig. *διερχόμενοι δέ*; dann statt *παρεδίδοσαν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα κτέ.* D Syr. mg. *ἐκήρυσσον καὶ παρεδίδοσαν αὐτοῖς* (offenbare Kontamination; Syr. mg. nur praedicantes) *μετὰ πάσης παρρησίας* (28, 31; unten zu 6, 10) *τὸν κύριον Ἰ. Χρ.*, weiter D: *ἅμα παραδιδόντες καὶ τὰς ἐντολὰς* <*τῶν*> *ἀποστόλων κτέ.* Also wie 15, 41; in *α* ist dort die Notiz ausgelassen und hier etwas nachdrücklicher gegeben.

8: *κατέβησαν α*; dafür D *κατήντησαν* (s. zu 11, 2), Irenäus aber (3, 14, 1) mit bestimmter Bezeugung der 1. Person nos venimus; also *κατηντήσαμεν*.

10 D: *διεγερθεὶς* (Luk. 8, 24) *οὖν διηγήσατο τὸ ὅραμα ἡμῖν* (so auch die sahidische Übersetzung, die aber dann mit *α* geht: statim etc.), *καὶ ἐνοήσαμεν ὅτι προσκέκληται ἡμᾶς ὁ κύριος εὐαγγελίσασθαι τοὺς ἐν τῇ Μακεδονίᾳ*. Dann 11: *τῇ δὲ ἐπαύριον* (10, 9) <*ἀν*>*αχθέντες κτέ.* (auch Syr. mg. und Cod. gr. 137). Die Zeitbestimmung ist in *α* wegen *εὐθέως* V. 10 weggeblieben. *Νοεῖν* N. T. öfter, doch nicht Lukas.

30: Nach ἔξω D Syr. c. ast. τοὺς (καὶ τοὺς nach Syr.) λοιποὺς ἀσφαλισάμενος. S. V. 26 f.

35: D Syr. mg.: (ἡμέρας δὲ γενομένης) συνῆλθον οἱ στρατηγοὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἰς τὴν ἀγοράν, καὶ ἀναμνησθέντες τὸν σεισμὸν τὸν γεγονότα ἐφοβήθησαν καὶ ἀπέστειλαν τοὺς ῥαβδούχους κτέ. Hier wird also einmal eine nach α nicht ganz selbstverständliche Motivierung gegeben, für unsre Theologen freilich, wie es scheint, so wenig nötig, daß einige die ganze Kerkerscene von V. 25—34 entbehren und dennoch alles verstehen zu können meinen. Also erst besonderer Befehl, diese Missethäter recht sicher zu verwahren (23), und dann nach nicht 24stündiger Haft Freilassung ohne jegliches Motiv; stände das im Texte, so würden wir schon sehen, was die Theologen dann sagten. Was man nun auch nach α sich immerhin denken konnte, tritt in β hervor: die Stadtobrigkeit, die ja an viele Götter glaubte, hat durch das Erdbeben Angst bekommen, daß die fremden Propheten einen unbekannten Gott hinter sich haben möchten; also damit dieser nicht noch mehr Schaden thue, scheint ihnen schleunige Entlassung und Fortschickung geraten. Leider schafft auch β keinen mechanischen Kausalzusammenhang zwischen der Gefangensetzung und dem Erdbeben; es scheint, daß man dies zumeist bei der ganzen Erzählung vermißt. — Nach ἐκείνους Zusatz in D Syr. (Text), Cod. min. 137: οὓς ἐχθὲς παρέλαβες.

39 D: καὶ παραγενόμενοι μετὰ φίλων πολλῶν εἰς τὴν φυλακὴν (εἰς τ. φ. auch Syr. c. ast., Cod. min. 137), παρεκάλεσαν αὐτοὺς ἐξελθεῖν εἰπόντες· ἠγνοήσαμεν τὰ καθ' ὑμᾶς, ὅτι ἐστὲ ἄνδρες δίκαιοι, καὶ ἐξαγαγόντες παρεκάλεσαν αὐτοὺς λέγοντες· ἐκ τῆς πόλεως ταύτης ἐξέλθατε, μήποτε πάλιν συνστραφῶσιν ἡμῖν ἐπικράζοντες καθ' ὑμῶν, dann ἐξελθόντες δὲ wie α. Cod. 137 παρεκάλεσαν bis δίκαιοι ebenso; dann gleich καὶ ἐκ ταύτης τ. π. ἐξέλθατε, μήπως ἐπιστραφῶσι πάλιν οἱ ἐπικράξαντες καθ' ὑμῶν, und diesen Text hat auch Syr. c. ast. (ne forte convertantur rursus illi qui clamaverunt contra vos). Ist nun der Text in D bezüglich des καὶ ἐξαγαγόντες .. λέγοντες Kontamination, oder der in Syr. 137 lückenhaft, indem aus zwei zugeschriebenen Randlesarten, zu παρε-

κάλεσαν und zu *ἐξαγαγόντες κτέ.*, entstanden? Ich glaube letzteres; denn zwischen der Entschuldigung und der Bitte müßte Verbindung sein, die durch *καὶ* (137) nicht hergestellt wird; dazu ist es richtig so, daß dies beides auch nicht zusammen angebracht wird, sondern die Bitte erst nach der Genugthuung und der Herausführung aus dem Kerker. In *α*, wiewohl verkürzt, doch ebenso. — *Ἀγνοεῖν* 13, 27; 17, 23; zu *καθ' ὑμᾶς* vgl. 17, 28; 18, 15; *ἄνδρες δίκαιοι* wie der Hauptmann im Evangelium sagt (Luk. 23, 47): *ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν*. *Μήπως* und *μήποτε* möglich; zu *συστραφῶσιν* (falsch *ἐπιστρ.*) vgl. *συστροφή* 19, 40 (23, 12), *συστραφέντων* D 11, 28 (s. o.); zu *ἐπικράζειν* (sonst nicht N. T., s. indes zu 28, 19) mit Dativ *ἐπεφώνουν αυτῷ* 22, 24, wenn nicht die andere Lesart *οἱ ἐπικράξαντες* richtiger ist.

Kap. 17, 11: nach *οὕτως* Cod. 137. Syr. c. ast. Gig.: *καθὼς Παῦλος ἀπαγγέλλει* (annunciabat Gig.).

15: nach *Ἀθηνῶν* D allein: *παρῆλθεν δὲ τὴν Θεσσαλίαν· ἐκωλύθη γὰρ εἰς αὐτοὺς λαλῆσαι τὸν λόγον* (vgl. 16, 6). *λαβόντες δὲ ἐντολὴν παρὰ Παύλου πρὸς κτέ.*

18: ein Fall wo D etwas ausläßt: *ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο.* Vgl. 14, 12; 18, 3.

Kap. 18, 2: nach *Ῥώμης* D Palimps.: *οἳ* (die aus Rom ausgewiesenen Juden) *καὶ* (om. Pal.) *κατῴκησαν* (pr. *-σεν*) *εἰς τὴν Ἀχαΐαν* (Syr. mg. lückenhaft hi Achaiam). Zunächst gingen die Ausgewiesenen natürlich in die nächste Provinz; nachher (V. 18) geht Aquila selbst nach Ephesus.

3: fehlt in D Gig. (nicht Palimps.) *ἦσαν γὰρ σκηνοποιοὶ τῇ τέχνῃ.* Vgl. 17, 18.

4: D Palimps. *εἰσπορευόμενος δὲ εἰς τὴν συναγωγὴν* (auch Cod. tolet. der Vulgata et ingrediebatur) *κατὰ πᾶν σάββατον διελέγετο καὶ* (zu tilgen mit Pal.) *ἐντιθεὶς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, καὶ* (*καὶ* getilgt) *ἔπειθεν δὲ κτέ.*; Syr. mg. Gig. Vulg. (doch nicht alle Handschr. derselben) haben ebenfalls interponens nomen domini Jesu. Der Zusatz ist sehr passend, um das anfängliche zaghafte Auftreten des P. zu bezeichnen; Gegensatz V. 5. (*Ἐντιθέναι* sonst nicht NT).

6: D Syr. mg. Palimps.: *πολλοῦ δὲ λόγου γινομένου καὶ*

γραφῶν διερμηνευομένων, dann D: *ἀντιτασσομένων δὲ κτἑ.* (contr[adicebant] Judaei quidam Pal.). *Διερμ.* 9, 36. Luk. 24, 27.

8: *ἐπίστευον* α; Zusatz in 137 Syr. c. ast. *διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ.*, während D *ἐπίστευον καὶ ἐβαπτίζοντο* (α) *πιστεύοντες τῷ θεῷ διὰ τοῦ ὀνόμ. τ. κ. ἡμῶν Ἰ. Χρ.*, Pal. audierant verbum dn̄i [unti sunt] credentes dō in nomine ihū xp̄i. Danach β: *ἐβαπτ.*, *πιστεύοντες κτἑ.* (Contamination in D)[1]. Vgl. 3, 16: *τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι᾽ αὐτοῦ*; 20, 21 D *πίστιν* (scil. *εἰς θεὸν*) *διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.* Der Zusatz steht mit dem in V. 4 in Beziehung.

12: D *οἱ Ἰουδαῖοι συνλαλήσαντες μεθ᾽ ἑαυτῶν* (25, 12 u. f.) *ἐπὶ τὸν Π.* (ähnlich Pal.); dann D *καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας* (it. Syr. c. ast., Palimps., die sahid. Übers., mit Zusatz von οἱ = *αὐτῷ*; *ἐπιτιθ. τ. χ.*, doch in anderem Sinne, 8, 18 u. f.) *ἤγαγον κτἑ.*

19: Der Zusatz *τῷ ἐπιόντι σαββάτῳ* steht in Syr. (c. ast.) und Cod. 137 nach *Ἔφεσον*, in D nach dem folgenden *καὶ*, während er offenbar zu *εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν* gehört. Dies hängt damit zusammen, daß die Bemerkung über Aquilas Zurückbleiben in Ephesos in Syr. mg. und Cod. 137 V. 21 wiederholt wird: (*ἀπετάξατο αὐτοῖς, εἰπὼν* — —) *τὸν δὲ Ἀ. εἴασεν ἐν Ἐφ., αὐτὸς δὲ ἀναχθεὶς ἦλθεν εἰς Καισ., ἀναβὰς δὲ κτἑ.*, während er 19 in der sahidischen und andern orientalischen Übersetzungen fehlt. Also handgreifliche Kontamination in D; für β gewinnen wir 19: *κατήντησεν δὲ εἰς Ἐ., καὶ* (oder mit D *καταντήσας δὲ* —, mit Tilgung des *καὶ*) *τῷ ἐπιόντι σαββ. εἰσελθὼν κτἑ.*, dann 21 wie angegeben. In α ist das Zurückbleiben des A. V. 19 in nicht ganz korrekter Fügung, aber aus deutlichem Grunde, vorweggenommen, und nun das Folgende V. 21 in e i n e Periode (*ἀποταξάμενος καὶ εἰπών*) zusammengezogen. Zu *ἐᾶν* „zurücklassen", vgl. 27, 40; unten zu 24, 27.

21 siehe zu 19, 1.

25: von Apollos (den D *Ἀπολλώνιος* nennt, d. h. mit der

---

1) So schon P. Corssen a. a. O. 19 f.

vollen Namensform, vgl. Σιλουανός — Σιλᾶς) D: ἦν κατηχημένος ἐν τῇ πατρίδι (auch Gigas in patria sua) τὸν λόγον τοῦ κυρίου (so auch Minuskelhandschr. für τὴν ὁδὸν τ. κ.). Diese Notiz hat historische Wichtigkeit: es war also damals das Evangelium auch nach Alexandria schon gekommen; wiewohl in einer eigentümlichen Form.

27: (βουλομένου . . αὐτὸν) D Syr. mg.: ἐν δὲ τῇ Ἐφ. ἐπιδημοῦντές τινες Κορίνθιοι καὶ ἀκούσαντες αὐτοῦ (Apoll.), παρεκάλουν διελθεῖν σὺν αὐτοῖς εἰς τὴν πατρίδα αὐτῶν. συγκατανεύσαντος (vgl. ἐπινεύειν 20; συγκατατίθεσθαι oben zu 15, 12) δὲ αὐτοῦ οἱ Ἐφέσιοι (dafür ἀδελφοὶ wie α Syr.) ἔγραψαν τοῖς ἐν Κορίνθῳ μαθηταῖς ὅπως ἀποδέξωνται τὸν ἄνδρα (23, 30; 25, 17). Dann D ὃς ἐπιδημήσας εἰς τὴν Ἀχαΐαν (ähnlich Syr. Gig.) πολὺ συνεβάλλετο ἐν ταῖς ἐκκλησίαις (ohne διὰ τῆς χάριτος, was auch Gig. ausläßt)· εὐτόνως γὰρ κτἑ. (zu streichen ἐν). Also nach β hielt sich Ap. nicht bloß zu Korinth auf, sondern auch an andern Orten Achajas, natürlich aber hauptsächlich in Korinth.

Kap. 19, 1 D Syr. mg.: θέλοντος δὲ τοῦ Παύλου κατὰ τὴν ἰδίαν βουλὴν (5, 38; 27, 12. 42) πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα, εἶπεν αὐτῷ τὸ πνεῦμα ὑποστρέφειν (Syr. ὑπόστρεφε, vgl. 20, 3) εἰς τὴν Ἀσίαν. διελθὼν δὲ τὰ ἀνωτερικὰ μέρη ἔρχεται εἰς Ἔφ., καὶ εὑρὼν — εἶπεν πρὸς κτἑ. (Syr. mg. nur bis Ἔφ.). In α ist die Bedeutung von ἀνωτερικὰ μέρη recht unklar, dagegen in β klar. Zu dem historischen Präsens ἔρχεται vgl. 10, 11 u. a. St. Die Hauptsache aber ist, daß hiernach Paulus diesmal gar nicht nach Jerusalem kam, was die Erklärer aus 18, 22 (ἀναβὰς scil. εἰς τὴν πόλιν, Cäsarea) herauslesen, und nun ein Langes und Breites darüber disputieren, ob diese Reise historisch sei oder nicht. Den Anlaß zu der unzulässigen Deutung von 18, 22 giebt das. V. 21, wo in D H L P und nach andern Zeugen hinter εἰπὼν eingefügt ist: δεῖ με (δὲ D, aber d me) πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην (ἑ. ἡμέραν ἐρχ. korrupt D) ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα (dann πάλιν δὲ ἀνακάμψω, doch läßt D πάλιν δὲ aus, et iterum Gigas). Dies ist die (hier einmal besonders stark vertretene) Fassung β; in α wurde die Motivierung hier und nun auch die Erwähnung der Reise in 19, 1 weggelassen.

6: zu *ἑλάλουν τε γλώσσαις* Syr. mg.: aliis (dies auch Sahid.), et sentiebant eas in se ipsi, sicut et interpretabantur eas sibi [1]); dann quidam autem prophetabant. Vgl. 1 Kor. 14.

9: nach *Τυράννου τινός* D Syr. mg. Gigas: *ἀπὸ ὥρας ε̄ ἕως* (usque in horam Gig.) *δεκάτης*.

14: D Syr. mg. *ἐν οἷς καὶ* (*καὶ* om. Syr.) *υἱοὶ* (*ἑπτὰ* fügt Syr. hinzu, wie *α*) *Σκευᾶ τινος ἱερέως ἠθέλησαν τὸ αὐτὸ ποιῆσαι* (qui voluerunt e. q. s. Syr.) *ἔθος εἶχαν* (qui soliti erant Syr., also ⟨*οἳ*⟩ *ἔθ. ε.* z. schr.) *τοὺς τοιούτους ἐξορκίζειν. καὶ εἰσελθόντες πρὸς τὸν δαιμονιζόμενον ἤρξαντο ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα λέγοντες· παραγγέλλομέν σοι ἐν Ἰησοῦ* (per Iesum Syr., *διὰ Ἰ.*) *ὃν Παῦλος κηρύσσει ἐξελθεῖν.* Die Ursprünglichkeit dieses Textes ist wieder einmal vollkommen deutlich; in der (aus begreiflichen Gründen) abgekürzten Fassung *α* ist *τοῦ οἴκου ἐκείνου* V. 16 wenig klar. Das *ἑπτά* giebt einen vollen Widerspruch mit *ἀμφοτέρων* 16, daher hierfür Syrer omnium; richtig der Gigas filii Scenae duo. Auch *ἱερέως* (sacerdotis Gig.) ist besser als *ἀρχιερέως*.

20: D *οὕτως κατὰ κράτος ἐνίσχυσεν καὶ ἡ πίστις τοῦ θεοῦ ηὔξανε καὶ ἐπλήθυνε* (corr. D *ἐπληθύνετο*); dann 21 D *τότε Π. ἔθετο κτέ. Πληθύνειν* intrans. 6, 1; dafür Pass. 6, 7 und sonst; *ηὔξησεν καὶ ἐπληθύνθη* 7, 31; *ὁ δὲ λόγος τοῦ κυρίου ηὔξανεν καὶ ἐπληθύνετο* 12, 24. *Ἐνίσχυσεν* 9, 19; wir bedürfen natürlich des Subjekts *ὁ λόγος* (aus *α*). In V. 21 ist *α* wieder einmal etwas voller.

28: nach *θυμοῦ* D, Syr. mg., Cod. 137 *δραμόντες εἰς τὸ ἄμφοδον* (Mark. 11, 4).

Kap. 20, 3 D: *καὶ γενηθείσης αὐτῷ ἐπιβουλῆς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, ἠθέλησεν ἀναχθῆναι εἰς Συρίαν* (von *ἠθ.* ab auch Syr. mg.)· *εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμα αὐτῷ ὑποστρέφειν* (s. zu 19, 1) *διὰ τῆς Μακεδονίας. μέλλοντος οὖν ἐξιέναι αὐτοῦ μέχρι τῆς Ἀσίας Σώπατρος Πύρρου κτέ.*, ohne verb. fin. (volente autem comitari eum usque ad A. d, *μ. δὲ ἐξ. αὐτοῦ συνείποντο*

---

1) So nach der Übersetzung meines Kollegen Kautzsch.

αὐτῷ μ. τ. Ἀ. κτέ. nach Syr.). Also nach *β* ist die Nachstellung der Juden Grund der Abreise, während sie nach *α* Grund zur Wahl des Weges über Makedonien ist. Letzterer Sinn ließe sich in *β* durch Umstellung gewinnen: *ἠθέλησεν ... Συρίαν, γενηθείσης δὲ ... Ἰουδ., εἶπεν τὸ.* Zwischen *ἐγένετο γνώμης* (*α*) und *εἶπεν τὸ πν. αὐτῷ* (*β*, vgl. zu 19, 1) ist kein sachlicher Widerspruch. Das in D fehlende Verbum aber kann nicht *συνείποντο* gewesen sein, sondern war wohl *προήρχοντο*, vgl. *οὗτοι δὲ προελθόντες* V. 5; hieran schließt sich trefflich *μέχρι* (*ἄχρι*) *τῆς Ἀσίας* (was durch Kontamination in fast alle Handschriften, sogar den Alexandr., gekommen ist), und *προήρχοντο* selbst verbindet sich passend mit *μέλλοντος ἐξ. αὐτοῦ*: sie reisten unmittelbar vor ihm ab, um sich in Asien (d. i. Troas) mit ihm zu treffen.

12: D *ἀσπαζομένων δὲ αὐτῶν ἤγαγον* (so nach d für *-εν*) *τὸν νεανίσκον ζῶντα, καὶ παρεκλήθησαν κτέ.* Besser als *α*; denn *ἤγαγον* ist „man führte", die Angehörigen des Eutychos nämlich, während zu *παρεκλ.* die Christen von Troas Subjekt sind; diese nun kommen nach *β* schon in dem Satze vor (*αὐτῶν*).

15: *καὶ μείναντες ἐν Τρωγυλίᾳ* (d trogylio) mit der Masse der Zeugen auch D Syr. text., während ℵ A B C E die Worte auslassen und *δὲ* einsetzen. Tischendorf quält sich ab, sich selbst und andere zu überzeugen, daß dies Interpolation sei.

16: *εἰ δυνατὸν εἴη αὐτῷ* fehlt D (auch H).

18: statt *πῶς μεθ' κτέ.* D: *ὡς* (quasi d) *τριετίαν ἢ καὶ πλεῖον* (vgl. V. 31), *ποταπῶς μεθ' ὑμῶν ἦν* ⟨*διὰ*⟩ (per d) *παντὸς χρόνου. Ποταπός* Luk. 1, 29 u. s.; das Adv. sonst nicht NT.

26: statt *διότι μαρτύρομαι ὑμῖν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ, ὅτι καθαρός εἰμι* D: *ἄχρι οὖν τῆς σήμερον ἡμέρας καθ. ε.* Irenäus 3, 14, 2 geht mit *α*; d ist kontaminiert.

Kap. 21, 1: D *καὶ ἐπιβάντες ἀνήχθημεν. ἀποσπασθέντων δὲ ἡμῶν ἀπ' αὐτῶν.* Das. *καὶ Μύρα* nach *Πάταρα* D (post hoc od. [et] deinde M. Sahid., Gig., Handschr. d. Vulg.). S. 27, 5.

5: für *ὅτε δὲ ἐγένετο ἐξαρτίσαι ἡμᾶς τὰς ἡμέρας* d (D fehlt von 2—10) kurz sequenti autem die (repletis diebus Gig.).

16: Für *ἄγοντες κτέ.* D (nach Wetstein und einer älteren Abschrift des Codex, von dem hier ein Teil eines Blattes jetzt verloren ist) Syr. mg.: *οὗτοι δὲ ἤγαγον ἡμᾶς πρὸς οὓς* (pr., corr. *παρ' ᾧ*; apud quem d und Syr., der hier beginnt) *ξενισθῶμεν. καὶ παραγενόμενοι εἴς τινα κώμην ἐγενόμεθα παρὰ Μνάσωνι κτέ.* Der Text wird so erst verständlich, während es nach *α* so aussah, als hätte Mnason in Jerusalem gewohnt, und als wären jene mitgegangen um Quartier in Jerusalem zu beschaffen, wo doch P. gar nicht fremd war. Und dabei wird die Ankunft in Jerusalem erst 17 erwähnt! Es versteht sich auch, daß man nicht die 68 Millien von Cäsarea nach Jerusalem an einem Tage zurücklegte, vgl. 23, 31 f.. — Dann 17 D (Syr. mg. bis *Ἱερ.*) *κἀκεῖθεν ἐξιόντες* (? doch *ἐξελθόντες*) *ἤλθομεν εἰς Ἱερ.*, *ὑπεδέξαντο δὲ* (oder *τε*) *κτέ.*

25: D (Gig., Sahid.) *περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν οὐδὲν ἔχουσι λέγειν πρός σε· ἡμεῖς γὰρ ἐπεστείλαμεν* (*ἀπ.* D) *κρίναντες μηδὲν τοιοῦτον τηρεῖν αὐτούς, εἰ μὴ* (dieser Zusatz auch in CE u. s. w., aber nicht Sahid.) *φυλάσσεσθαι αὐτοὺς κτέ.* (*αὐτοὺς* fehlt in einigen Handschriften). Der erste Zusatz *οὐδὲν κτέ.* giebt einen viel klareren logischen Zusammenhang. Im Folgenden bleibt D (Gig.) sich konsequent und läßt *καὶ πνικτόν* aus (s. zu 15, 20).

27: statt *ὡς δὲ ἔμελλον αἱ ἑπτὰ ἡμέραι συντελεῖσθαι* D Gig.: *συντελουμένης δὲ τῆς ἑβδόμης ἡμέρας.* Beides bedeutet „als der siebente Tag nahe war“; s. unten zu 2, 1.

31: Ein Zusatz in Syr. (c. ast.): vide igitur ne faciant insurrectionem.

39: Für das etwas gezierte *Ταρσεύς, τῆς Κιλικίας οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης* hat D einfach (vgl. 22, 3): *ἐν Ταρσῷ δὲ τῆς Κ. γεγεννημένος.*

Kap. 22, 7 ist in Syr. mg. Gig. nach 26, 14 vervollständigt (*τῇ Ἑβρ. διαλέκτῳ* hier sehr unpassend, da P. selbst hebräisch spricht; *σκληρόν ... λακτίζειν*, dies auch E u. a.). Vgl. unten zu 9, 4.

9: *καὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο* nach *ἐθεάσαντο* D, Syr. text., Gig., E u. s. w. *Ἔμφοβος γενόμενος* 10, 4 u. s.

28: D *ἐγὼ οἶδα πόσου* (statt *ἐγὼ πολλοῦ*) *κεφαλαίου τὴν πολιτείαν ταύτην ἐκτησάμην.* Lateinische Handschriften bei Beda: Tam facile dicis civem Romanum esse? Ego enim scio quanto etc., und die böhmische Übersetzung: Quam facile civem R. te dicis. Ego etc. Die Bemerkung des Tribunen wird so erst recht verständlich.

29: Von *ἀπ᾿ αὐτοῦ* ab verläßt uns D bis zum Ende der Schrift. Nach *δεδεκώς* Cod. 137, Syr. c. ast., die sahidische Übersetzung (diese nicht erwähnt bei T.): *καὶ παραχρῆμα ἔλυσεν αὐτόν.* Gewiß hatte auch D so, zumal da in D für *εὐθέως οὖν* zu Anfang nur *τότε* steht, also das „sogleich" nicht zweimal vorkommt. Entspr. V. 30 Cod. 137 Syr. c. ast. vor *ἔλυσεν αὐτόν* (richtig wäre statt *ἔλυσεν αὐτὸν καὶ*) *πέμψας*; in der sahidischen Übersetzung fehlt *ἔλ. α.* ohne Ersatz. Der Text von *β* ist so sehr weitaus besser, daß man sich über die nachlässige Verkürzung in *α* wundern muß.

Kap. 23, 15: Syr. mg. Sahid. Palimps.: nunc igitur rogamus vos (ohne vos Pal.) ut hoc nobis faciatis; ut quum congregaveritis consessum, indicetis (Sah. congregate synedrium et dicite, ähnlich Pal.) tribuno ut producat eum ad vos (in medium nostrum Sah.; ad nos Syr.). So deutlicher als in *α*. — Das. Ende Zusatz in 137 Syr. mg. Palimps.: *ἐὰν δέῃ καὶ ἀποθανεῖν* (etiamsi Syr., d. i. *κἂν* wie Mark. 26, 35; licet Pal.).

23: Syr. mg.: dixit: parati estote exire. Dann das.: et centuriones iussit ut etiam iumentum pararent. Der Palimpsest zeigt, wohin das gehört: e]t ab hora noctis tertia imperat ut parati [essent ad] eundum, et centurionibus praecepit uti iumenta [praeparar]ent.

25: Zusatz 137, Syr. c. ast., Vulg. clement., Gigas: *ἐφοβήθη γὰρ μήποτε ἁρπάσαντες αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτείνωσιν, καὶ αὐτὸς μεταξὺ* („postea" Syr. Vulg. Gig., und so steht *μεταξὺ* c. 13, 42) *ἔγκλημα ἔχῃ* (V. 29) *ὡς ἀργύριον εἰληφώς.* Dann Syr. mg. scripsit autem epistolam in qua haec, Gig. scripsit autem epist. habentem formam hanc.

29: *ζητημάτων τοῦ νόμου αὐτῶν*] Syr. mg. Cod. 137 Gig. *τοῦ νόμου Μωϋσέως καὶ Ἰησοῦ τινος.* Vgl. 25, 19. — Nach

ἔχοντα ἐγκλ. 137 (Syr. c. ast.): ἐξήγαγον αὐτὸν μόλις τῇ βίᾳ; der Gigas mit besserem Anschluß: nihil tamen dignum mortis facientem, quem vix eripui de vi.

Kap. 24, 6 stellt α das schwerste Problem, wenn anders sich auch hier α und β scheiden und nicht ein einfacher Fehler der besten Handschriften im Spiele ist. Nach diesen ist die Rede des Tertullus vor Felix so stümperhaft, daß man auf die Vermutung kommen könnte, Lukas wolle diesen ῥήτωρ als einen infantissimus persiflieren. Bringt es doch der Mann fertig, über das, was er vorzutragen hätte, nachdem er ein paar Worte gesagt, weiterhin den Richter an den Angeklagten zu verweisen! Nach dem anderen Texte, für den u. a. auch Chrysostomus zeugt (vgl. beide Syr.), ist die Rede zwar auch kein Muster von Eloquenz, aber doch etwas länger, und wegen des weiteren verweist Tert. an den Tribunen Lysias, nicht an Paulus. Auffallend sind bei diesem Texte die vielen Varianten im einzelnen.

9: Cod. 137 Syr. c. ast. εἰπόντος δὲ αὐτοῦ ταῦτα συνεπ. καὶ κτέ.

10: für λέγειν Syr. mg.: defensionem habere pro se, statum autem assumens divinum (?) dixit. Leider kein weiterer Zeuge.

24: nach οὔσῃ Ἰουδαίᾳ Syr. mg. (und z. Tl. die böhmische Übersetzung): quae rogabat videre Paulum et audire verbum; volens igitur (Anakoluthie) satisfacere ei, dann μετεπέμψατο κτέ.

27: für θέλων τε ... δεδεμένον 137 Syr. mg.: τὸν δὲ Π. εἴασεν (zu 18, 19) ἐν τηρήσει (c. 4, 5; 5, 18) διὰ Δρούσιλλαν. Also andere Motivierung; die in α scheint besser, aber darum nicht ursprünglicher.

Kap. 25, 3: nach ἀνελεῖν αὐτὸν κατὰ τὴν ὁδόν Syr. mg.: (ut interficerent eum in via) illi qui votum fecerant se pro virili facturos esse (so White [1]) ut in manibus suis esset. Um dies anzuschließen, muß man ὅπως ἀνέλωσιν für ἀνελεῖν einsetzen.

---

1) „Wie sie es immer treffen würden", „auf alle Weise" nach Kautzsch. Ut in man. e. q. s. ist Objekt zu votum fecerant.

23: für (richtiger nach, mit *καὶ*) *τοῖς κατ' ἐξοχὴν τῆς πόλεως* Syr. mg. qui descendissent de provincia, = *καὶ τοῖς καταβᾶσιν ἀπὸ τῆς ἐπαρχίας*.

24: nach *ἐνθάδε* (besser nach *Ἱεροσολύμοις*, ohne *τε*) Syr. mg. (und z. Tl. die böhmische Übersetzung): ut traderem eum eis ad tormentum sine defensione. Non potui autem tradere eum propter mandata quae habemus ab Augusto. Si autem quis eum accusaturus esset, dicebam ut sequeretur me in Caesaream, ubi custodiebatur: qui quum venissent, clamaverunt ut tolleretur e vita. Quum autem hanc et alteram partem audivissem, comperi quod in nullo reus esset mortis. Quum autem dicerem: Vis iudicari cum iis Hierosolymae? Caesarem appellavit. Dann weiter V. 26. Das ist dieselbe Weitschweifigkeit, die uns in Kap. 10 und 11 auffällt: weil Festus zweimal ungefähr dasselbe gesagt hat, läßt auch der Schriftsteller ihn zweimal ungefähr dasselbe sagen (vgl. V. 14 ff.).

Kap. 26, 1: vor *ἐκτείνας* Syr. mg.: confidens et in Spiritu sancto consolationem accipiens.

14: nach *γῆν* 137 Syr. mg.: *διὰ τὸν φόβον* (dies auch Gigas), *ἐγὼ μόνος ἤκουσα κτέ.* Vgl. 22, 9.

26: Palimps. kurz: nihil enim hor[um eum] latet, ohne *οὐ γάρ ἐστιν ἐν γωνίᾳ πεπραγμένον τοῦτο*.

Kap. 27, 1: Syr. mg. und ähnlich Palimps.: sic igitur iudicavit praeses mittere eum ad Caesarem (auch Cod. 64 und ähnlich 97: *καὶ οὕτως ἔκρινεν ὁ ἡγεμὼν ἀναπέμψαι Καίσαρι*; dgl. andere orientalische Übersetzungen). Quum die postero vocasset centurionem quendam, cuius nomen Julianus, e cohorte Augusta (nomi]ne Julium ohne den Zusatz Palimps.), tradidit ei Paulum cum et ceteris vinctis. Da das Urteil des F. schon berichtet war (25, 12. 21, 25) ist in *α* dies zum Vordersatz gemacht und anders gewendet: *ὡς δὲ ἐκρίθη κτέ.* Der Palimps. fährt fort: cum coepissemus navigare ascendimus in navem [adra]metinum, mit Auslassung von *μέλλοντι ... τόπους*; Gigas: incipientes autem navigare in Italiam intravimus navem, und dann wie *α*.

2: für *Θεσσαλονικέως* Syr. text., Cod. 137: *Θεσσαλονικέων*

δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σέκουνδος. Zugeschriebene Parallelstelle aus 20, 4, für Variante gehalten!

5: nach *διαπλεύσαντες* 137 Palimps. Syr. c. ast.: *δι' ἡμερῶν δεκαπέντε.*

11 ff. Palimps. allein: gubernator autem [et magis]ter navis cogitabant navigare, si forte possent [venire phoenice]m in portum qui est Cretae. conse[ntieba]t [illis] magis centurio quam Pauli verbis. et [cum flaret] auster tulimus celerius et sublegebamus ... (Ende des Frg.). In diesen so sehr ausführlichen Schlußkapiteln scheint wirklich manchmal *β* kürzer gewesen zu sein als *α*. Tulimus celerius ist *ἄραντες θᾶσσον* (für *ἆσσον*).

15: nach *ἐπιδόντες* 137 und Syr. c. ast.: *τῷ πνέοντι* (vgl. *τῇ πνεούσῃ* 40; korrupt *πλέοντι*; auch Gig. vento) *καὶ συστείλαντες τὰ ἱστία ἐφερόμεθα*, oder nach Syr. text.: iuxta id quod contingebat ferebamur. Beda citiert aus einer lateinischen Übersetzung Ähnliches.

35: nach *ἐσθίειν* 137 Syr. c. ast. Sah. *ἐπιδιδοὺς καὶ ἡμῖν.* Das Brotbrechen scheint auch hier wie 2, 42. 46; 20, 7. 11 zu verstehen.

Kap. 28, 16: nach *Ῥώμην* Syr. c. ast. und viele andere Zeugen: *ὁ ἑκατόνταρχος παρέδωκε τοὺς δεσμίους τῷ στρατοπεδάρχῃ* (dann H L P u. s. w. *τῷ δὲ Π. ἐπετράπη*), und nach *μένειν* Syr. c. ast. (137 Demidov., die nach *καθ' ἑαυτὸν*, Gig. statt *καθ' ἑ.*) *ἔξω τῆς παρεμβολῆς.*

19: nach *Ἰουδαίων* 137 Syr. c. ast.: *καὶ ἐπικραζόντων* (zu 16, 39). *Αἶρε τὸν ἐχθρὸν ἡμῶν* (22, 22). Nach *κατηγορεῖν* dieselben und Gigas: *ἀλλ' ἵνα λυτρώσωμαι* (Luk. 24, 21) *τὴν ψυχήν μου ἐκ θανάτου.* Man entbehrt diesen Gegensatz ungern.

29: Syr. c. ast. und die meisten anderen Zeugen: *καὶ ταῦτα αὐτοῦ εἰπόντος ἀπῆλθον οἱ Ἰουδαῖοι, πολλὴν ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς συζήτησιν*; dieselben fügen V. 30 nach *ἐνέμεινεν δὲ* (*οὖν*) *ὁ Παῦλος* ein (Syr. c. ast.). Der V. 29 ist in der That entbehrlich; es wird also hier dasselbe Verhältnis von *α* und *β* sein.

31: Schluß nach *ἀκωλύτως* Syr. (ohne Aster.) und lateinischen

Zeugen: dicens quod hic sit Chr. J. filius Dei, per quem futurus est (= *μέλλει*) totus mundus iudicari. Dies kann fremder Zusatz sein.

Wir wenden uns nun zu den ersten neun Kapiteln der Schrift zurück.

Kap. 1, 2: D Syr. mg. *ἄχρι ἧς ἡμ. ἀνελήμφθη, ἐντειλάμενος τ. ἀπ. διὰ πν. ἁγ., οὓς ἐξελέξατο* (*οὓς ἐ. δ. π. ἁ.* Syr.) *καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον.* Ähnlich Sahid. (*οὓς ἐξελ.* nach *εὐαγγ.*, und ohne *καὶ ἐκέλ.*) und Augustin an drei Stellen, der aber *ἀνελήμφθη ἐντ.* ausläßt: diem quo elegit ap. per spir. s., mandans (oder et praecepit) e. q. s. Der Gigas hat: quo praecepit apostolis p. sp. s. praedicare euang., quos elegerat. In *α* ist also unter Auslassung von *κηρ. τὸ εὐ.* (was ganz passend gerade für den Anfang der Schrift, aber entbehrlich ist) *ἀνελ.* ans Ende gestellt und das Ganze zur Einheit zusammengefaßt, allerdings aber die Leichtigkeit des Verständnisses verringert. Doch ist die Lesung von *β* diesmal durchaus nicht klar, um so weniger, als die Auslassung des *ἀνελήμφθη* bei einigen Zeugen mit der ähnlichen Textverschiedenheit in Luk. 24, 51 zusammenhängen könnte.

5: D (*πνεύματι ἁγίῳ*), *καὶ ὃ μέλλετε λαμβάνειν οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας, ἕως τῆς πεντηκοστῆς.* Für *καὶ ὃ* ist nach lateinischen Zeugen (Augustin, Gig. u. a.) *ὃ καὶ* zu schreiben; Augustin und die sahidische Übersetzung bezeugen auch den wichtigen zweiten Zusatz (Sah. sed usque P.). Derselbe stimmt genau zu Kap. 2, 1 *καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς*, wo ebenso der Pfingsttag als herannahend, nicht als erschienen (was *ἐν τῷ συμπληρωθῆναι* sein würde) bezeichnet wird. Vgl. 21, 27 (oben) und namentlich Ev. 9, 51 *καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἰερ.* Daß von früher Zeit her die Redensart mißverstanden und auf das Erscheinen des Pfingsttages gedeutet ist, kann nicht wundern. Aber eben darum hätte jeder Interpolator *τῇ πεντηκοστῇ* geschrieben.

Kap. 2, 1: D *καὶ ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις τοῦ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμ. τῆς πεντ., ὄντων αὐτῶν πάντων ἐπὶ*

τὸ αὐτό. In d ist kontaminiert: et factum est in diebus illis, et cum impl. e. q. s. (nach *α*).

30: Nach *ὀσφύος αὐτοῦ* zahlreiche Zeugen, worunter D und Syr. text.: *τὸ* (om. D) *κατὰ σάρκα ἀναστήσειν* (*-ῆσαι* D) *τὸν χριστὸν καὶ καθίσαι* (*καθ. τε*; ohne Konjunktion D) *ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ.* Der Zusatz ist gegen die benutzte Psalmstelle, also Erklärung derselben, die aber mit V. 31 *ἀναστάσεως τοῦ χριστοῦ* vermittelt und die streng genommen nicht entbehrlich ist.

37: statt *ἀκούσαντες δὲ* D Syr. mg.: *τότε πάντες οἱ συνελθόντες* (s. V. 6) *καὶ ἀκούσαντες.* Vgl. die freie Wiedergabe bei Iren. 3, 12, 2: quum dixissent igitur (*οὖν* statt *δὲ* E) turbae: quid ergo faciemus? Dies ergo hat auch D (Gig.): *τί οὖν ποιήσομεν ἄ. ἀ.*; und dann *ὑποδείξατε ἡμῖν* (vgl. Luk. 3, 7 u. f.), was auch Syr. mg., Gigas, E und Augustin bezeugen.

Kap. 3, 3: Für *ὃς ἰδὼν* D Palimps. breit: *οὗτος ἀτενίσας τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ καὶ ἰδὼν*; dann V. 4 dieselben *ἐμβλέψας* für *ἀτενίσας*, und für *βλέψον ἀτένισον*, mit entsprechender Abwechselung des Ausdrucks.

11: D Palimps. *ἐκπορευομένου δὲ τοῦ Πέτρου καὶ Ἰωάννου συνεξεπορεύετο κρατῶν αὐτούς*; dann D: *οἱ δὲ θαμβηθέντες ἔστησαν ἐν τῇ στοᾷ τῇ καλουμένῃ Σολομῶνος ἔκθαμβοι* (Palimps. wie *α*). Die Erzählung in *β* ist deutlicher, und bezüglich der Lokalanschauung, daß die Apostel mittlerweile wieder hinausgegangen sind, vollständig korrekt.

Kap. 4, 10: nach *ὑγιής* Syr. mg. Palimps. (Cyprian.): in alio autem nullo (*καὶ ἐν ἄλλῳ οὐδενί* E Beda); dafür läßt der Palimps. (mit Iren., Cypr., August. u. a.) V. 12 *καὶ ... ἡ σωτηρία* aus; in D fehlt hier nur *ἡ σωτηρία*, so daß die Kontamination in dieser Handschrift klar vorliegt. Statt des folgenden *οὐδέ* haben die Zeugen für *β* (auch D) folgerichtig *οὐ*. Die Fassung in *α* hat den Fehler, daß in V. 10f. *οὗτος* erst vom Lahmen, dann von Jesus gebraucht ist, ohne daß durch einen Zwischensatz ein Mißverständnis abgewehrt würde.

13: *ἐπεγίνωσκον* bis *ἦσαν* wird im Palimps. hier ausgelassen; dafür hat derselbe V. 14 nach *ποιῆσαι ἢ ἀντειπεῖν* (so mit D): quidam autem ex ipsis agnosce[bant] eos, quoniam

cum Jesu conversabantur. Die Umgestaltung ist keine Verbesserung. Dann Palimpf.: tunc [collo]cuti (falsch [adse]cuti Berger) iusserunt e. q. s.

18: D Syr. mg. Palimps. (ähnl. Gig. Lucifer): *συγκατατιθεμένων δὲ αὐτῶν τῇ γνώμῃ φωνήσαντες αὐτοὺς* (*φ. α.* om. Pal.) *κτέ.* Genau so D Syr. Kap. 15, 12; s. o.

24: D *οἱ δὲ ἀκούσαντες καὶ ἐπιγνόντες* (3, 10; 4, 13 u. s.) *τὴν τοῦ θεοῦ ἐνέργειαν* (oft Paulus; Lukas nicht).

31: nach *παρρησίας* D E Iren. (griech. u. Übers.) *παντὶ τῷ θέλοντι πιστεύειν* (Augustin ohne *πιστεύειν*).

Kap. 5, 15: Ende D E und Handschriften der Vulg.: *ἀπηλλάσσοντο γὰρ* (Vulg. et liberabantur oder -rentur = *καὶ ἀπηλλ.* oder *ἀπαλλάσσωνται*; E *καὶ ῥυσθῶσιν*) *ἀπὸ πάσης ἀσθενείας ἧς* (E; D korrupt *ὡς*) *εἶχεν ἕκαστος αὐτῶν* (E ohne *ἕκ. α.*; Vulg. ohne den Relativsatz; Gigas: et libera<re>ntur ab infirmitate sua). Vgl. 19, 12 *ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ' αὐτῶν τὰς νόσους*; Luk. 12, 58; sonst nur Hebr. 2, 15.

18: Ende D: *καὶ ἐπορεύθη εἷς ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια.* Ganz derselbe Zusatz Kap. 14, 18, s. o. Hier recht müßig, aber eben deshalb einem Interpolator nicht zuzutrauen. Ebenso müßig 21 nach *σὺν αὐτῷ* D *ἐγερθέντες τὸ πρωί* (*πρωί* 28, 23 u. s. NT.) und 22 *οἱ δὲ ὑπηρέται παραγενόμενοι καὶ ἀνοίξαντες τὴν φυλακὴν οὐχ εὗρον αὐτοὺς ἔσω* (ohne *ἐν τῇ φυλακῇ*). Das *καὶ ἀ. τ. φ.* auch Syr. c. ast.; desgl. die Vulg., die nur *εὗρον αὐτούς* (so auch beide äthiop. Übers.). Vgl. für *ἔσω* 23, wo auch *ἀνοίξαντες*; es ist in D die Breite der Wiederholung, die wir an der Fassung *β* Kap. 25, 24 bemerkten.

29: Palimps.: respondens autem Petrus dixit ad il[los] (ohne *καὶ οἱ ἀπόστολοι*): cui obaudire oportet, deo an hominibus? ille aut[em ait Deo]. et dixit P. ad eum Deus e. q. s. Ähnlich der Gigas, und Reste davon auch in sonstiger lateinischer Überlieferung; D aber hat nichts bewahrt, als daß er *ὁ δὲ Π. εἶπεν πρὸς αὐτούς* hinter *ἀνθρώποις* setzt und dafür *ἀποκριθεὶς δὲ . . . εἶπαν* ausläßt. Die Unvollständigkeit und Kontamination in D ist nirgends deutlicher als hier.

38: D Palimps. *ἐάσατε αὐτοὺς μὴ μιάναντες τὰς*

χεῖρας; so auch Cod. 34 (E *μὴ μολύνοντες τ. χ. ὑμῶν*, m. vestras auch Palimps.). Vgl. V. 33; passender Zusatz.

39: nach *καταλῦσαι αὐτούς* D Syr. c. ast. Palimps.: *οὔτε ὑμεῖς οὔτε βασιλεῖς οὔτε* (ac Palimps.) *τύραννοι· ἀπέχεσθε οὖν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων τούτων, μή ποτε κτέ.* Dies *μή ποτε . . . εὑρεθῆτε* ist in der verkürzten Fassung unlogisch an *οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς* angeschlossen; in *β* ist alles folgerichtig, aber es ist Wiederholung (V. 38). In E Gigas lautet der Zusatz *οὔτε ὑμεῖς οὔτε οἱ ἄρχοντες ὑμῶν* (weiter nicht). *Τύραννος* ist dem N. T. sonst fremd, aber nicht den LXX.

Kap. 6, 3: D Palimps.: *τί οὖν ἐστιν ἀδελφοί; ἐπισκέψασθε ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἄνδρας κτέ.* Vgl. 21, 22.

10: Ende D Syr. mg. Palimps.: *διὰ τὸ ἐλέγχεσθαι αὐτοὺς ὑπ'* (korrupt *ἐπ'*) *αὐτοῦ μετὰ πάσης παρρησίας* (auch E ähnlich, und Handschriften der Vulg.). *μὴ δυνάμενοι οὖν ἀντοφθαλμεῖν* (27, 15; sonst nicht NT.) *τῇ ἀληθείᾳ*, dann D wie *α* *τότε ὑπέβαλον κτέ.*, was wieder Kontamination, indem *τότε* nun überflüssig. Ähnlich E; der ganze Zusatz auch in der böhmischen Übersetzung. Über *μετὰ πάσης παρρ.* zu 16, 4.

15: nach *ἀγγέλου* D Palimps.: *ἑστῶτος ἐν μέσῳ αὐτῶν*, anschaulicher als in *α*. Dei nach angeli nur Palimps.

Kap. 7, 4: nach *ὑμῖν κατοικεῖτε* D Syr. c. ast. *καὶ οἱ πατέρες ὑμῶν* (*ἡμῶν* D) *οἱ πρὸ ὑμῶν* (D *ἡμῶν*). *Καὶ οἱ π. ὑμ.* auch E und Augustin (nicht Iren. 3, 12, 10, der nur et vor vos inhabitatis hinzufügt).

37: Ende *αὐτοῦ ἀκούσεσθε* (*ἀκούεσθε* D) C D E Syr. text. u. s. w.

Kap. 8, 24: D: *ὅπως μηδὲν ἐπέλθῃ μοι τούτων τῶν κακῶν ὧν εἰρήκατέ μοι*, dann D Syr. mg. *ὃς* (om. Syr., *καὶ* wird erwartet) *πολλὰ κλαίων οὐ διελίμπανεν* (Luk. 7, 45 *διέλιπεν*; *ὑπολιμπάνω* 1 Petr. 1, 21).

Von V. 29 an ist in D eine Lücke; der latein. Text beginnt wieder 10, 4, der griechische 10, 14.

37: Syr. c. ast. und die meisten Zeugen, dazu Citate von Irenäus ab: *εἶπε δὲ αὐτῷ ὁ Φίλ.* (*ὁ Φίλ.* om. Syr.)· *εἰ πιστεύεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου, ἔξεστι. ἀποκριθεὶς δὲ*

εἶπε· πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι τὸν Ἰ. χρ. Die Vollständigkeit der Erzählung erheischt den Zusatz; in der Abkürzung konnte er fallen.

39: Syr. c. ast. und die meisten Zeugen, auch Alexandr. A von erster Hand: *πνεῦμα ἅγιον* (Syr. mg., im Texte domini; der Aster. erst bei cecidit) *ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν εὐνοῦχον. ἄγγελος δὲ κυρίου ἥρπασε κτἑ.* Hier erscheint nach den alttestamentlichen Parallelen wie 1 Reg. 18, 12 *πνεῦμα κυρίου ἥρπασε* als das Ursprüngliche; es würde also Interpolation sein.

Kap. 9, 4: Syr. c. ast. (dazu E u. a. Zeugen) *σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν*, wozu beim Syrer die Randbemerkung: non est hoc loco in graeco, sed ubi narrat de se Paulus (26, 14). Vgl. zu 22, 7. Denselben Zusatz machen andere Zeugen, worunter der Palimpf. (vanum autem) und Gig. nach V. 5 *ὃν σὺ διώκεις*, was eben die Fassung *β* sein wird.

6: Syr. c. ast., Pal., Vulg. (nicht alle Handschriften), kein Tischendorf bekannter griechischer Codex, aber gleichwohl der text. rec.: *τρέμων τε καὶ θαμβῶν* (qui tremens timore plenus in isto sib[i facto] Pal.) *εἶπεν· κύριε, τί με θέλεις ποιῆσαι; καὶ ὁ κύριος πρὸς αὐτόν· ἀνάστηθι κτἑ.* Vgl. 22, 10 *εἶπον δέ· τί ποιήσω, κύριε; ὁ δὲ κ. εἶπεν πρός με ἀναστὰς κτἑ.*, also nicht wörtlich ebenso. Dies wird also nicht Ausgleichung der verschiedenen Berichte sein, sondern wir haben das gewöhnliche Verhältnis von vollständigerer Erzählung und von Verkürzung. Zum Ausdruck vgl. 2, 37 f.; *θαμβεῖν* im Akt. findet sich allerdings sonst nicht, wohl aber *θάμβος* 3, 10, *ἔκθαμβοι* 11, *θαμβηθέντες* das. D, s. o. (Mark. 16, 5 *ἐθάμβησαν* D).

7 f.: Palimpf. allein: — — [ne]minem videbant cum loqueretur. sed ait ad [eos Leva]te me de terra. Et cum levassent illum nihil [videbat] apertis oculis e. q. s. Den korrupten Anfang stellt Gig. her: cum quo loqueretur.

V. 12 fehlt im Palimpf., und man vermißt ihn merkwürdig wenig [1]).

---

1) Ausführlich handelt hierüber Corssen a. a. O., S. 21 ff., der das im gegenwärtigen Texte Anstößige gut darlegt. Aber sehr weit irrt Corssen ab,

37: nach ἀποθανεῖν Syr. c. ast.: quum autem (autem zu tilgen) esset Petrus Lyddae.

40: nach ἀνάστηθι Syr. c. ast., dazu Sahid., Gigas u. a. Zeugen: in nomine domini nostri J. Chr. Vgl. zu 14, 10.

Nach dieser Übersicht über die hauptsächlichsten Fälle von Abweichung können wir einigermaßen urteilen, wie es sich mit den beiden Fassungen verhält. Es ist in der That, wie wir schon zu Anfang sagten, nicht möglich, die Annahme von Interpolation oder überhaupt Erweiterung von fremder Hand als Erklärung durchzuführen. Wohl scheint diese Erklärung an einzelnen Stellen zulässig oder sogar angezeigt (vgl. zu 22, 7 Syr., 8, 39 ders. mit sonstigen Zeugen, 9, 4 desgl.; vollends 27, 2, wo die Lesart des Syr. in ihrer Entstehung aus der zugeschriebenen Parallelstelle ganz klar), aber D und Palimps. sind bei diesen Stellen noch nicht einmal beteiligt, und für die große Masse dessen, was abweicht, versagt diese Erklärung völlig. Dagegen läßt sich unsere Hypothese von erster und zweiter Fassung des Lukas wirklich durchführen. Und wenn jemand bei der einen oder der andern Stelle zweifelhaft sein sollte, so ist immer zu bedenken, daß wir überhaupt nur für die große Masse nach einer allgemeinen Erklärung suchen können, indem es von vornherein wahrscheinlich ist, daß gewisse einzelne Fälle trotz anscheinender Gleichartigkeit doch ihren besondern Entstehungsgrund haben. Also für die große Masse wird es so sein, und man erkennt es auch im einzelnen sehr oft, wie diese Fassung die ursprüngliche sein muß, sei es, weil sie in unerwarteter Weise Schwierigkeiten beseitigt, die bei der gewöhnlichen sich zeigen, sei es, weil sie so eigentümlich und doch vollkommen passend ist, sei es auch, weil sie eben in ihrer Breite und Um-

---

wenn er dann den V. 12 mit einiger Änderung (Auslassung des Namens; *καὶ ἀνέβλεψεν* für *ὅπως ἀναβλέψῃ*) für die ursprünglichste und wahrste Fassung der Geschichte erklärt (statt V. 10—11. 13—18), so daß Paulus durch ein Traumgesicht sein Augenlicht wiedererlangt hätte. Das hat in den Lügengeschichten der Asklepiostempel seine Parallelen, nicht in den Erzählungen Alten und Neuen Testaments. Und wer vollzog dann die Taufe??

ständlichkeit sich als erster, unvollkommener Entwurf erweist. Ein sehr starker Beweis aber für die Ursprünglichkeit liegt in der Gleichartigkeit des Ausdrucks mit dem sonstigen des Lukas und speziell der Apostelgeschichte. Lukas hat doch bekanntlich seinen eignen Stil, der mit dem anderer neutestamentlicher Schriftsteller keineswegs identisch ist; wie sollte nun ein Späterer es fertig gebracht haben, mit seinen Zusätzen so sehr innerhalb dieses Stils zu bleiben? Denn wenn sich nicht alles aus Lukas, hie und da etwas (wie *τύραννοι* 5, 39) auch nicht sonst aus dem Neuen Testament belegen läßt, so wollen wir nicht vergessen, wie sehr gerade die Apostelgeschichte von *ἅπαξ εἰρημένα* wimmelt: 1, 3 *ὀπτάνεσθαι*, 4 *συναλίζεσθαι*, das. *περιμένειν* (in D auch 10, 24), 13 *καταμένειν*, 18 *πρηνής* und *λακῆσαι*, u. s. w.

Also in ihrer Beschränkung auf die Apostelgeschichte scheint die Frage nach dem Ursprung und Wert der Varianten des Codex D klar und sicher gelöst. Freilich nur in dieser Beschränkung, die indessen eine berechtigte und notwendige ist. Der Codex enthält ja auch noch die Evangelien, und weicht, wenn auch nicht eben im Matthäus und Johannes, so doch im Markus und Lukas recht erheblich von dem gewöhnlichen Texte ab. Aber der Charakter der Abweichungen ist ein anderer als in der Apostelgeschichte, und auch nicht ein einheitlicher durchgehender wie dort, sondern die einzelnen Stellen haben ihre besondere Art. Mark. 1, 6 hat D *ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος δέρρην* (d. h. *δέρριν*) *καμήλου*, statt — *ἐνδεδ. τρίχας καμ. καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ*: hier ist in dem gewöhnlichen Texte Mark. dem Matth. (3, 4) angeglichen worden, und D (nebst einigen Itala-Codices und einem Vulgata-Codex) hat den echten Markus bewahrt, ohne die Inkongruenz, die in *ἐνδεδυμένος τρίχας καὶ — ζώνην* liegt. Sicherlich verdient D auch in diesen Evangelien sorgfältiges Studium, aber das Problem oder besser die Probleme sind andere als in der Apostelgeschichte, und was besonders zu beachten, von Gemeinsamkeit zwischen D und Zusätzen des Syrers ist keine Rede. Gerade diese durchgehende Gemeinsamkeit zwischen so getrennten Zeugen weist für die Apostelgeschichte auf eine alte Rezension, welche rein und vollständig weder in D noch beim Syrer erhalten ist, ja

auch in dem zu supponierenden Archetypus beider schon mit der andern kontaminiert war, wie der merkwürdige Fall 15, 5 beweist. Wir würden sie aber noch besser und reiner herstellen können, wenn entweder der Palimpsest von Fleury vollständiger wäre, oder die Schrift von den occidentalischen Kirchenvätern wie Tertullian, Irenäus, Augustin in demselben Maße wie die Evangelien citirt würde. Wie die Dinge liegen, müssen wir immerhin uns freuen, daß für die meisten Stellen der Apostelgeschichte nicht nur die definitive Fassung des Lukas, sondern auch seine, mitunter recht lehrreiche, erste Fassung auf uns gekommen ist.

4.

Stellung und Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes im Zusammenhang der paulinischen Lehre.

Von

Prof. Dr. Kühl in Marburg.

(Vortrag, gehalten auf der Schlesischen Pastoralkonferenz in Liegnitz, am 8. Juni 1892.)

Es ist ein schon oft ausgesprochener Satz, daß Lebenserfahrung und Lehre des Apostels Paulus in dem innigsten Zusammenhange miteinander stehen. In der That trifft diese Beobachtung in ganz besonderem Maße bei Paulus zu. Die großen Grundgedanken seiner Theologie lassen sich, abgetrennt von seinen Lebenserfahrungen, nicht in der Tiefe erfassen, wie sie erfaßt werden wollen.

Pauli Bekehrung war, wenigstens nach seinem eigenen Bewußtsein und Urteil — und nur dies kann hier in Frage kommen — ein plötzlicher, unvorbereiteter und darum nur um so völligerer Bruch mit seiner ganzen Vergangenheit, mit dem ganzen Leben und Denken seiner Vergangenheit. Mit dem Leben der Vergangenheit zuerst! Denn das ist zweifellos der erste und unmittelbarste Eindruck jenes wunderbaren Ereignisses vor den Thoren von Damask auf ihn gewesen, daß er sich auf verkehrtem Wege befinde, daß sein Eifer um das Gesetz ihm Gottwohlgefälligkeit nicht eingetragen habe und nicht eintragen könne.

Der erste gleichsam dogmatische Satz, zu dem Paulus so gelangte, kann deshalb nicht die Gnosis des Kreuzes Christi zum Inhalt gehabt haben, sondern die praktische Erkenntnis, daß auf dem von ihm bisher eingeschlagenen Wege Gerechtigkeit und Heil

nicht zu erwerben sei. Voraussetzungen, Art und Umstände seiner Bekehrung ließen ihn klar erkennen, daß dieselbe einzig und allein in Gottes gnädigem Erbarmen begründet sei, und sodann, daß er selbst nichts dazu habe leisten können: alles Rühmen eigenen Verdienstes war durch die Art und die Umstände, wie die Bekehrung erfolgte, ausgeschlossen.

Es darf uns nicht wunder nehmen, daß der Apostel diese religiöse Lebenserfahrung verallgemeinerte und daß sich auf diesem Wege bei ihm jene religiösen Grundsätze herausbildeten, welche für sein religiöses Bewußtsein ebenso, wie für sein theologisches Denken maßgebend geworden und geblieben sind: die Behauptung der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade bei Begründung und Vollendung unseres Heils, und dem entsprechend die Forderung, daß bei Beschaffung des Heils jedes Rühmen seitens der Menschen absolut ausgeschlossen werden müsse. Daß dies wirklich religiöse Axiome für den Apostel sind, deren Wahrheit und Berechtigung er nicht erst nachweisen zu müssen meint, geht neben manchen anderen Stellen namentlich aus Röm. 3, 27 und 1 Kor. 1, 29 hervor.

Es ist anzunehmen, daß ein so scharfer Denker, wie unser Apostel, sich unter dem Einflusse dieser religiösen Grundsätze sehr bald ein festes Urteil gebildet haben wird über Wert oder Unwert des alttestamentlichen Gesetzes, des Gesetzes der Werke, die ihrem Wesen nach als Gesetzeswerke Rühmen (καύχησις) im Gefolge haben. Wie frühzeitig er die hierauf bezüglichen Sätze dialektisch durchgebildet und in den uns aus den späteren Briefen sattsam bekannten Formeln ausgeprägt hat, ist schwer zu bestimmen, da wir über seine erste Wirksamkeit auf jüdischem Boden leider höchst mangelhaft unterrichtet sind. Nach Gal. 1, 21 ff. scheint der Apostel das Bewußtsein zu haben, daß er schon damals in der Zeit vor seiner heidenchristlichen Missionswirksamkeit sein gesetzesfreies Evangelium verkündigt habe. Das ist jedenfalls ein geschichtlich unbegründetes Urteil, daß der Apostel die Formeln für seinen gesetzesfreien Standpunkt überhaupt erst in der Periode des Kampfes mit den judenchristlichen Gegnern in Galatien aufgefunden und ausgeprägt habe. Man muß sich nur nicht täuschen lassen durch die allerdings unleugbare Thatsache, daß in den beiden Thessalonicher-

briefen des alttestamentlichen Gesetzes weder dem Namen, noch der Sache nach Erwähnung gethan wird, daß in ihnen von δικαιοῦν, δικαιοῦσθαι, δικαιοσύνη u. s. w. nicht die Rede ist, und daß in ihnen endlich eine kausale Verbindung zwischen neutestamentlichen Heilsthatsachen und Aufhebung des alttestamentlichen Gesetzes erst recht nicht hergestellt ist.

Die heidenchristliche Missionspredigt des Apostels in ihren ersten Anfängen, deren Inhalt wir etwa nach 1 Thess. 1, 9. 10 darstellen dürfen, hat die Frage nach Wert und Bedeutung des Gesetzes für die Erlangung des Heils zweifellos überhaupt nicht berührt. Nur den Beweis für die Wahrheit des Christentums aus Weissagung und Erfüllung hat Paulus, wie wir aus 1 Kor. 15, 3. 4 wissen, bereits in seiner Missionspredigt im Anschluß an das Alte Testament geführt. So gewiß Paulus gerade durch seine gesetzesfreie Stellung das geeignete Rüstzeug für die Evangelisation der Heiden war, so gewiß brauchte er Heiden und Heidenchristen gegenüber seinen Standpunkt nur dadurch zu bewähren, daß er vom Gesetz überhaupt nicht redete. Ja, wir müssen billig zweifeln, ob er mit einer dialektischen Erörterung über den Unwert des alttestamentlichen Gesetzes auch nur auf Verständnis hätte rechnen können. Und wenn der Apostel Gal. 2, 6 ff. berichtet, auf dem Apostelkonvent sei ihm zu dem Inhalt seines Evangeliums nichts hinzugefügt, so läßt sich das am ehesten so verstehen, daß er in seiner heidenchristlichen Missionspraxis von einer Erwähnung des Gesetzes völlig Abstand genommen hatte, und daß er davon auch für die nächste Zukunft noch absehen durfte. Jede Predigt vor *jüdischen* oder *judenchristlichen* Hörern brachte ihn dagegen in die unmittelbare Zwangslage, wollte er nicht ein Verräter an seiner innersten Überzeugung werden, seiner Stellung zum Gesetz in bestimmten Wendungen Ausdruck zu geben. Da nun m. E. vor der antiochenischen Periode eine wie auch immer auszudehnende oder zu beschränkende Wirksamkeit des Apostels unter Juden und Judenchristen anzunehmen ist, so werden wir nicht fehlgehen, wenn wir die Ausprägung bestimmter Sätze über seinen gesetzesfreien Standpunkt nicht erst in der Periode des Kampfes mit den judenchristlichen Gegnern beginnen lassen.

Aber auch für seine heidenchristlichen Gemeinden und für seine heidenchristliche Missionswirksamkeit hörte die Frage auf, harmlos zu sein, sobald von judenchristlicher Seite an die Heidenchristen die Zumutung gestellt wurde, sich den Geboten des alttestamentlichen Gesetzes zu unterwerfen, wollten sie anders zum vollen Heil gelangen, welches nun einmal ohne Gesetz und Beschneidung nicht erreicht werden könne.

Eine solche Zumutung hat der Apostel nicht erst in dem Gebahren der judenchristlichen Gegner in Galatien gefunden, sondern bereits in dem Verhalten des Petrus in Antiochien nicht lange nach dem Apostelkonvent. Mit Recht! Denn wenn Petrus sich zunächst prinzipiell auf den Standpunkt der gesetzesfreien Heidenchristen gestellt, dann aber für nötig gehalten hatte, diesen prinzipiell angenommenen Standpunkt wieder zu verlassen, so sprach er damit indirekt aus, daß auch für die Heidenchristen, mit welchen er ja soeben noch auf einer Stufe gestanden hatte, dieser Schritt notwendig sei. Die Gefahr für sein gesetzesfreies Evangelium, die darin lag, erschien dem Paulus so groß, daß er sich entschloß, öffentlich gegen seinen Mitapostel Stellung zu nehmen. — Wir brauchen hier die schwierige Frage nicht zu beantworten, wieweit die Erörterungen in Gal. 2, 11 ff. das Gespräch mit Petrus wörtlich reproduzieren, obwohl ich meinesteils der Überzeugung bin, daß die Formulierung beispielsweise von V. 18 ohne die konkreten Umstände, durch welche jenes Gespräch hervorgerufen wurde, auffällig, wenn nicht unverständlich bleibt. Uns kommt es nur auf die ersten Verse (V. 14—16) an, welche wenigstens inhaltlich genau wiedergegeben sein müssen; denn sonst wären die einleitenden Worte: „da sagte ich dem Kephas öffentlich vor allen“ eine Unwahrheit und als solche würde sie von des Apostels Gegnern in Galatien bald gebrandmarkt worden sein.

Hier spricht der Apostel es aber offen aus: darin wisse er Petrum und die Judenchristen überhaupt mit sich eins, daß sie gläubig geworden seien, weil sie die Gesetzeswerke zur Rechtfertigung nicht für ausreichend hielten. Er zieht hieraus den folgerichtigen Schluß, daß deshalb schließlich der Glaube allein, und nicht die Gesetzeswerke die Rechtfertigung beschafften; denn — und das hatte

er an sich selbst erfahren, und er erwartet auch hierin ein Zugeständnis von Petrus — Gesetzeswerke brächten Rechtfertigung unter keinen Umständen zustande, hätten demnach für dieselben überhaupt keinen Wert.

Die Zurechtweisung des Petrus gilt in gleicher Weise auch den judenchristlichen Gegnern des Apostels in den galatischen Gemeinden. Nur aus diesem Grunde hat er jenen Vorgang hier erzählt. Dann muß Paulus aber auch der Ansicht sein, daß dieselben die Prämissen seiner Beweisführung ebenso zugeben müssen und zugeben werden, wie dazumal sein Mitapostel. Kurz, er fürchtet nicht von ihnen die These zu vernehmen, daß das Gesetz zur Rechtfertigung genüge; sondern nur die Forderung, daß der Christ auch als Christ noch, wolle er anders zum vollen Heil gelangen, unter dem Gesetz verbleiben müsse. Sie behaupteten also die Notwendigkeit des tertius legis usus, wie es unsere kirchliche Dogmatik nennt, ohne damit das alttestamentliche Gesetz für den eigentlichen Heilsgrund zu halten. Diese Konsequenz hat aus ihrer Forderung erst mit logischer Schärfe in sehr feinsinniger Deduktion der Apostel Paulus gezogen, um so seine Gegner von ihrem eigenen Standpunkt aus zu widerlegen und ad absurdum zu führen. Denn das hatten sie ja durch ihr Christwerden selber zugestanden, daß auch ihnen das Gesetz nicht als der eigentliche Heilsgrund gelte.

Jenem Satze, zu welchem ihre Forderung führen mußte, stellt Paulus den auf demselben Wege logischer Deduktion gefundenen, umgekehrten Satz entgegen, daß nur der Glaube, nicht Gesetz und Gesetzeswerke, Bedeutung habe für Rechtfertigung und Errettung. Wir müssen uns bei alledem aber darüber klar bleiben, daß der Apostel es mit dieser Beweisführung abgesehen hat auf eine Zurückweisung jener Voraussetzung, der Wertschätzung des Gesetzes als einer bleibenden Norm für die christliche Sittlichkeit. Insbesondere haben wir das als den eigentlichen Grundgedanken des Galaterbriefes anzusehen, daß der Christ vom mosaischen Gesetze auch in sittlicher Hinsicht befreit sei. Im Römerbrief tritt diese polemische Tendenz zurück und macht einer ruhigeren Erörterung Platz, wo die beiden Fragen nach der Bedeutungslosigkeit des Gesetzes als Heilsgrund und die andere nach der Bedeutungslosig-

keit des Gesetzes als Norm des neuen Lebens in zwei gleich bedeutsamen Abschnitten nebeneinander gestellt erscheinen.

So wollen auch wir in ruhiger Erörterung diese beiden eng zusammengehörigen Seiten der einen Frage nach der Bedeutung des Gesetzes für den Christen auseinanderhalten.

I.

Die Frage nach der Bedeutung des Gesetzes als Heilsgrund, welche in den Thessalonicherbriefen noch nicht berührt wird, ist in den Briefen an die Galater und Römer ex professo behandelt. Während in den Thessalonicherbriefen das Wort *νόμος* überhaupt nicht vorkommt, zählen wir es im Galaterbriefe ca. 30mal, im Römerbriefe ca. 75mal.

Über die Gedankenentwickelung im zweiten Kapitel des Galaterbriefes ist schon geredet worden. Im dritten Kapitel geht der Apostel nun einen bedeutsamen Schritt weiter: das Gesetz ist nicht allein ungenügend und wertlos für die Erlangung des Heils; es ist sogar ein Hemmnis auf dem Wege zum Heil. Wer unter dem Gesetze steht, steht, da niemand alle Vorschriften des Gesetzes erfüllen kann, unter dem Fluche, welchen das Gesetz selbst über jeden ausspricht, der nicht allen Geboten des Gesetzes nachkommt. Die Juden mußten, sollte ihnen anders die Bahn zum Heil frei werden, vom Fluche des Gesetzes, d. h. aber, vom Gesetze selbst losgekauft werden. Daß dieses zweite der eigentliche Inhalt von Gal. 3, 13 ist, geht aus der Form des Absichtssatzes hervor: „damit auf die Heiden der Segen Abrahams käme in Jesu Christo". Für die Heiden konnte ein solcher Zweck nur erreicht werden, wenn nicht bloß der über den Juden schwebende Gesetzesfluch aufgehoben, sondern wenn dem Gesetze selbst durch den Tod Christi ein Ende gemacht wurde. Wäre das zweite nicht geschehen, dann hätte das erste nimmermehr dauernde Bedeutung gehabt, dann wäre das *ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς* (V. 12) allgemeingültige Norm der Rechtfertigung geblieben (also auch für die Heiden geworden). Dann wäre freilich Christus umsonst gestorben (2, 21) und die Verheißung *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* (Hab. 2, 4) zu schanden geworden.

Daß Christus des Gesetzes Ende sei, und zwar einfach in dem Sinne, daß es durch ihn aus der Welt geschafft und bedeutungslos gemacht sei, das ist eine Erkenntnis, die sich fortan auch in solchen Briefen des Apostels findet, in welchen die Frage nach der Bedeutung des Gesetzes für die Beschaffung des Heils nicht eben ex professo behandelt wird. So lesen wir im zweiten Korintherbriefe, obwohl in demselben das Wort *νόμος* merkwürdigerweise überhaupt nicht vorkommt, im dritten Kapitel, wo der Apostel über die Herrlichkeit des Amtes vom Neuen Bunde zu reden beginnt, eine sehr bedeutsame Aussage über die Abrogation des alttestamentlichen Gesetzesbuchstabens und des Alten Bundes überhaupt durch Christum. Der Dienst am alttestamentlichen Gesetzesbuchstaben habe, so sagt der Apostel, das Antlitz des Moses mit einer *δόξα* umgeben; aber derselbe habe eine Decke über sein Gesicht gebreitet, damit das Volk nicht sehen sollte, daß es der Glanz von etwas sei, was von vornherein zur Vernichtung bestimmt gewesen sei. Es sollte ihnen verborgen bleiben, was ihnen denn auch thatsächlich bis auf den heutigen Tag verborgen bleibe, daß der alttestamentliche Gesetzesbund *ἐν Χριστῷ καταργεῖται* (2 Kor. 3, 14)[1].

---

1) In diesem Sinne verwenden wir die Stelle, trotz der neuerdings üblich gewordenen Auslegung, wonach *ἀνακαλυπτόμενον* ebenso wie *καταργεῖται* zu dem vorangehenden *κάλυμμα* in Beziehung gesetzt wird (vgl. Hofmann, Kloepper, Heinrici, Schmiedel). Wir fassen *μὴ ἀνακαλυπτόμενον* als absolutes Participium auf und lassen mit *ὅτι* keine Begründung, sondern die Inhaltsangabe für das *μὴ ἀνακ.* eingeführt sein. Denn 1) es steht fest, daß *μὴ ἀνακ.* als selbständiges, negiertes Verbum aufzufassen ist (vgl. Schmiedel geg. Heinrici, bei dessen Übersetzung man übrigens auch das part. aor. erwarten würde), welchem der Satz mit *ἀλλὰ* gegenübertreten kann. Dieser Gegensatz redet aber von einer Decke über ihrem Herzen in subjektivem Sinne (der Apostel macht diese Wendung in der Bedeutung des *κάλυμμα* zudem durch Auslassung des Artikels bemerklich), vermöge deren ihrem Verständnis etwas verschlossen bleibt. Wir erwarten, daß auch in dem negierten part. davon die Rede ist, und nicht von der Decke über die Vorlesung des Alten Testaments in objektivem Sinne, wie vorher. 2) Man ist verpflichtet, für das Verbum *καταργεῖται* dieselbe Beziehung zu versuchen, die es sonst in unserm Kapitel (V. 7. 11. 13) hat, die Beziehung also auf den alttestamentlichen Gesetzesbund. Sobald diese Beziehung möglich ist, muß man ihr den Vorzug geben. 3) Dem entspricht es, daß *καταργεῖται* für *κάλυμμα* kein geeignetes Prädikat

Ebenso läßt Röm. 10, 4 im Zusammenhang mit den vorangehenden und folgenden Versen nur die Deutung zu, daß Christus des alttestamentlichen Gesetzes Ende ist, um nun jeden, der glaubt, zur Gerechtigkeit zu führen. Das Gesetz hat mit Christo aufgehört eine Bedeutung zu haben. Nur bis zur Zeit Christi hin, bis zur Zeit, wo der Glaube geoffenbart werden sollte, hat das Gesetz eine Rolle gespielt. Sobald der Glaube geoffenbart wurde, war seine Rolle ausgespielt (Gal. 3, 23—25). Gesetz und Glauben vertragen sich nun einmal nicht miteinander und nebeneinander. Sobald der Glaube eintritt, muß das Gesetz verschwinden; und umgekehrt: der Glaube kann nur eintreten, wenn dafür gesorgt ist, daß das Gesetz verschwindet. Sollte daher die Verheißung (Habak. 2, 4), daß der auf Grund Glaubens Gerechtgesprochene Leben haben sollte, in Erfüllung gehen, so mußte das Gesetz abrogiert werden. Und das ist in Christi Tode geschehen.

---

ist, dagegen ist es für Abschaffung und Außerkraftsetzung von Institutionen das angemessene Wort. 4) Der Satz mit ὅτι würde nur dann eine Begründung ergeben, wenn man übersetzt: „weil nur in Christo dieselbe (sc. die Decke) abgeschafft wird". Die Hauptsache, das „nur", ist dabei eingetragen. 5) Aber auch dieser Satz mit dieser Übersetzung als Begründung gefaßt, würde sachlich nicht richtig sein. Denn nicht in der Thatsache, daß Christus da ist, liegt die Beseitigung der Decke im einzelnen Falle begründet, sondern mit der gläubigen Zuwendung zum Herrn nimmt der einzelne sich selbst die Decke ringsum vom Antlitz weg, wie es einst Moses gethan (V. 16). Nun sieht er nur die Herrlichkeit des Herrn, welcher das Ende τοῦ καταργουμένου (V. 13) geworden ist, oder welcher es wenigstens gewirkt hat. 6) Auch die Bezeichnung des Gesetzesbundes als des Alten Bundes, so geläufig sie uns geworden ist, bleibt hier auffällig, und zeigt, daß der Apostel die Außerkraftsetzung des Alten Bundes und seine Ersetzung durch einen Neuen in diesem Satze thatsächlich im Sinne gehabt hat. Wir übersetzen also: „indem (für ihr Verständnis) nicht aufgedeckt wird, daß er (der Alte Bund) in Christo außer Kraft und Geltung gesetzt wird". Daß ἀνακ. für ἀποκ. in Anlehnung an κάλυμμα geschrieben sein wird und zwar mit Rücksicht auf das κάλυμμα über ihren Herzen (V. 15), können wir ohne weiteres zugeben. Die Gegenbemerkung von Heinrici, daß nach paulinischer Lehre der Alte Bund nicht abgeschafft werde in Christo, sondern objektiv auch nach der neutestamentlichen Offenbarung bestehen bleibe, trifft nur auf den Verheißungsbund zu, nicht aber auf den Gesetzesbund, von welchem hier ausschließlich die Rede ist. Pauli Urteile über den Wert des Gesetzes und über den der Verheißungen sind einander diametral entgegengesetzt.

Diese Gedanken hat Paulus im Römerbrief im Anschluß an die ihm aus seiner pharisäischen Schulbildung geläufige Ausdrucksweise niedergelegt in seinen Aussagen über die neue *δικαιοσύνη θεοῦ*, über die Offenbarung einer Gerechtigkeit Gottes, welche hinfort nicht mehr auf Grund von Gesetzeswerken, sondern auf Grund Glaubens gerechtsprechen wolle. Durch die Beibehaltung der Nomenclatur *δικαιοῦν*, *δικαιοῦσθαι*, *δικαιοσύνη θεοῦ* sieht sich der Apostel gezwungen, auch hier von einer Norm zu sprechen, nach welcher das Urteil Gottes über den Menschen hinfort erfolgen soll. Wenn er also in diesem Zusammenhange von einem *νόμος πίστεως* redet (vgl. auch 3, 31: *νόμον* sc. *πίστεως ἱστάνομεν*), so wird dadurch der Gegensatz der neuen Gnadenordnung gegen das alte Gesetz der Werke nur noch schärfer. Zwei so verschiedene Normen (*νόμοι*) für das Urteil Gottes über dieselben Menschen können nicht nebeneinander bestehen; die eine wird vielmehr durch die andere beseitigt.

In den Gefangenschaftsbriefen kehrt dieses Urteil über die Abschaffung des alttestamentlichen Gesetzes in seiner vollen Schärfe wieder. Oder kann dieser Gedanke deutlicher ausgedrückt werden, als es Kol. 2, 14 geschieht? Christus hat die wider uns lautende Handschrift, welche durch ihre *δόγματα* wider uns war, also m. e. W. das Gesetz mit allen seinen Bestimmungen ausgelöscht; er hat es hinweggeräumt, indem er es am Kreuze festnagelte, so daß es mit ihm sterben mußte[1]). Zu diesen sehr bestimmten Äußerungen über das Gesetz sah sich der Apostel veranlaßt durch die Irrlehre, die es hier zu bekämpfen galt, deren Verwandtschaft mit der Irrlehre in Galatien unverkennbar ist. — Inhaltlich dieselbe Aussage, wenn auch mit anderer Absicht geschrieben, tritt uns Eph. 2, 14. 15 entgegen: Christus hat in seinem Tode die Scheide-

1) *Τοῖς δόγμασιν* ist in den Relativsatz hineinzuziehen. Darum ist *χειρόγραφον* die Gesetzesurkunde selbst, die durch die Art ihrer *δόγματα* ein ständiges Beweisdokument für unsere Schuld ist. Der folgende Participialsatz *προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ* kann keinenfalls bildlicher Ausdruck für die öffentliche Proklamierung der Abschaffung des Gesetzes durch den Kreuzestod Christi sein, sondern er nennt einfach das Mittel, wodurch Christus das Gesetz aus der Welt geschafft hat.

wand des Zaunes, welcher die beiden Teile der vorchristlichen Menschheit, Juden und Heiden, voneinander trennte, dadurch zerstört, daß er in seinem Fleische das Gesetz der in äußerer Satzung bestehenden Gebote zerbrochen hat.

Es ist nur ein Zeichen einer tiefreligiösen Auffassung dieser Dinge, wenn der Apostel das, was sich ex eventu so gestaltet hatte, als in Gottes Plan von vornherein vorgesehen denkt. Das Gesetz hat nach Gottes Absicht das Heil gar nicht beschaffen sollen; es war nach Gottes Absicht zum Verschwinden bestimmt. Es kann demnach auch keinen positiven, konstitutiven Faktor in dem Gange der Heilsoffenbarung Gottes bilden. Die neutestamentliche Heilsoffenbarung knüpft vielmehr über das Gesetz hinaus an die lange vor dem Gesetz gegebenen Verheißungen an. Das Gesetz ist nur nebenbei eingekommen: *προςετέθη*, *παρειςῆλθεν* — Ausdrücke, in welchen das Nebensächliche und Sekundäre so stark wie nur möglich zum Ausdruck kommt.

Unter diesen Umständen bot sich dem Apostel in einem Satze der jüdischen Theologie, der schon in den LXX (zu Deut. 33, 2) anklingt, und welchen wir im Neuen Testament auch in der Stephanusrede (Apg. 7, 38. 53) und im Hebräerbrief (2, 2) wiederfinden, eine willkommene Stütze seiner Anschauung; — in dem Satze nämlich, daß Gott nicht persönlich, sondern durch die Engel das Gesetz verordnet habe. Als Beweis für diesen Satz führt er die Thatsache an, daß Moses als Mittler der Gesetzgebung an die Israeliten genannt werde. Eines solchen hätte Gott als einzelner nicht bedurft, wohl aber brauchten die vielen Engel als Verordner des Gesetzes einen Mittler zwischen sich und den Menschen (Gal. 3, 20) [1]).

---

1) Aus dem Wirrwarr der Ansichten über Gal. 3, 20 wird sich die hier vorgetragene gewiß immer mehr herausheben, weil sie allein auf den weiteren Zusammenhang ebenso wie auf den Schluß von V. 19 die gebührende Rücksicht nimmt, und weil sie allein keinen Zwischengedanken in den einfachen Wortlaut des Textes einmischt. In der Frage *τί οὖν ὁ νόμος* (V 19) ist beides enthalten, die Frage nach Zweck und nach Wesen des Gesetzes. Die erste Frage findet zunächst Beantwortung und ist im Zusammenhang die bedeutsamere, und nur gleichsam anhangsweise werden die Worte hinzugefügt: *διαταγεὶς δι᾽ ἀγ-*

Also, wenn selbst angenommen wird, daß nach der zugrunde liegenden Anschauung des Apostels die Engel nicht aus eigener Initiative, sondern im Auftrage Gottes gehandelt haben, so hat Gott doch schon dadurch, daß er das Gesetz nicht persönlich an das Volk übermittelte, wie die Verheißungen an Abraham, die Nebensächlichkeit und Bedeutungslosigkeit des Gesetzes im Verhältnis zu den Verheißungen deutlich zu erkennen gegeben.

Da sonach die Engel die eigentlichen Verordner der Gesetzesvorschriften sind, so kann die Knechtschaft unter dem Gesetze gleichgesetzt werden mit einer Knechtung unter die Engelmächte. Und wenn die Christen auf Einflüsterungen judenchristlicher Irrlehrer hin wieder anfangen, Tage, Monate, Jahreszeiten zu feiern, wenn sie die Speisegesetze des Alten Testaments wieder für sich aufleben

---

γέλων ἐν χειρὶ μεσίτου, Worte welche, mit dem Zweck des Gesetzes nichts zu thun haben, miteinander aber aufs engste zu verbinden sind. Es ist mit diesem Participialsatze keineswegs bloß eine untergeordnete Mitwirkung der Engel bei der Gesetzgebung behauptet. Das widerspricht der Bedeutung des Verbums; zudem wird auch der, welcher eine untergeordnete Vermittlerrolle dabei gespielt hat, in der Person des Moses noch genannt. Die Engel sind die eigentlichen Gesetzgeber; Gott wird dabei gar nicht erwähnt. Wenn man nun zugeben muß, daß ἐν χειρὶ μεσίτου mit διαταγεὶς δι᾽ ἀγγέλων aufs engste zusammenhängt, so kommt man, falls man dem διαταγεὶς seine volle Bedeutung wahrt, unausweichlich zu dem Resultat, daß da von einem μεσίτης der Engel als der eigentlichen Gesetzgeber die Rede ist. Nun zieht sich aber durch den ganzen Zusammenhang von V. 15 ab der Gegensatz zwischen Verheißung und Gesetz. Und von den Verheißungen wird am Schluß von V. 18 sehr nachdrücklich hervorgehoben, daß Gott persönlich sie dem Abraham gegeben habe (bem. das bedeutsam am Schlusse stehende ὁ θεός; vgl. die Frage, mit welcher V. 21 wieder einsetzt, wo der νόμος ohne τοῦ θεοῦ entgegengesetzt wird den ἐπαγγελίαι τοῦ θεοῦ, den Verheißungen, die Gott persönlich gegeben hat. Dieses τοῦ θεοῦ war so auffällig, daß es bei einigen Zeugen ausgelassen ist). Wenn nun vom Gesetz ebenso bestimmt hervorgehoben wird, daß es von den Engeln verordnet ist, so läßt sich diese Notiz nur dann erklären, wenn jenem Gegensatz zwischen Verheißung und Gesetz im Sinne des Paulus genau entspricht der Gegensatz zwischen Gott, welcher die Verheißung persönlich gegeben hat, und den Engeln als Verordner des Gesetzes. Sonst wäre diese Notiz völlig unverständlich und überflüssig. So gewiß also der εἷς (V. 20a) Gott ist nach V. 20b, so gewiß sind die Mehrzahl von persönlichen Wesen, an welche dabei gegensätzlich gedacht ist, keine anderen als die Engel.

lassen, dann wenden sie sich zum Engeldienst zurück, anstatt Christo allein die Ehre zu geben und Gott allein zu dienen Gal. 4, 3. 9. Kol. 2, 8. 16—18. — Um die Inferiorität des Gesetzes noch deutlicher zu kennzeichnen, nennt er in den eben genannten Abschnitten die Engel im Gegensatz zu den allein überweltlichen Wesen, zu Gott und Christo, *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* [1]). Über die Engel hat Christus in seinem Tode triumphiert (Kol. 2, 14. 15). Mit ihrer Herrschaft ist auch die Herrschaft des Gesetzes gebrochen und darf nicht wieder aufgerichtet werden [2]).

Es ist bemerkenswert, daß der Apostel in den beiden Briefen, in welchen es gilt, judenchristliche Irrlehrer zu bekämpfen, in der Beschreibung und Begründung der Inferiorität des Gesetzes bis zu diesem Punkte fortschreitet. Im Römerbrief, der diesen polemischen Charakter nicht teilt, spricht der Apostel sich auch nicht in so scharfen Worten über die Minderwertigkeit des Gesetzes an sich, nach seinem Wesen und nach der Beschaffenheit seiner Gebote, aus. Ja, es kommen Röm. 7. 8 Bezeichnungen für die Qualität des Gesetzes vor, welche sich schwer mit jenen oben besprochenen Stellen des Galater- und Kolosserbriefes reimen lassen. Das ist eine Thatsache, die wir anerkennen müssen. Paulus ist nicht Systematiker gewesen, sondern Dialektiker; und er hat je entsprechend dem Anlaß und Zweck seiner Briefe, entsprechend den Bedürfnissen seiner Leser und mit Rücksicht auf die zu bekämpfenden Gegensätze seine Stimme oftmals gewandelt.

Indes jene andersartigen Aussagen im Römerbrief betreffen nur das Wesen des Gesetzes und die Qualität der Gesetzesvorschriften, nicht seinen Wert und seine Bedeutung. In dieser Beziehung bleibt Paulus auch im Römerbrief bei dem Satze, daß das Gesetz nur zwischeneingekommen sei, und daß es nicht die

1) Man vergleiche hierzu die sich gegenseitig ergänzenden Ausführungen von Kloepper zu Kol. 2, 8; Spitta zu 2 Petr. 3, 10; Everling, Paul. Angel. u. Dämonol. S. 65 ff.

2) Auch hier muß die landläufige Erklärung durch die namentlich von Kloepper ausführlich gegebene Deutung ersetzt werden, weil nur sie dem Wortlaut und dem Zusammenhange (namentlich auch dem *οὖν*, mit welchem V. 16 angeschlossen wird) ganz gerecht wird.

Absicht gehabt hat oder auch nur gehabt haben könne, irgendwie Gerechtigkeit und Heil zu erwirken.

Um so dringlicher erhebt sich nun die Frage: Zu welchem Zweck ist denn überhaupt die Gesetzgebung seitens Gottes erfolgt oder wenigstens veranlaßt worden?

Der Apostel giebt auf diese Frage eine doppelte Antwort. Zum ersten: Die Sünde sollte gemehrt werden; zum andern: Die Sündenschuld sollte gesteigert werden. Also: quantitative und qualitative oder besser: intensive Steigerung der Sünde — das war nach Gottes Absicht der Zweck der Gesetzgebung.

Ad 1) genügt es, hinzuweisen auf Röm. 5, 21 und Gal. 3, 19. An beiden Stellen ist dieser Zweck des Gesetzes klar ausgesprochen. Auch an der zweiten Stelle, wo Paulus sich selbst die Frage einwirft: *τί οὖν ὁ νόμος*. Er antwortet: *τῶν παραβάσεων χάριν προςετέθη*, das bedeutet: „den Übertretungen zuliebe, um die Übertretungen zu mehren". Worin die Kraftentfaltung des Gesetzes in dieser Richtung begründet ist, entwickelt der Apostel in jener ergreifenden Schilderung seiner eigenen vorchristlichen Vergangenheit: Röm. 7, 14 ff. Die in der *σάρξ* des Menschen beruhende Fähigkeit, sich wider Gott zu entscheiden, gab der Sündenmacht die Möglichkeit, an Gebot und Verbot des Gesetzes anzuknüpfen und den Widerspruch im Menschen rege zu machen. So wurde das Gesetz schwach (d. h. es konnte seine Erfüllung nicht wirken) durch das Fleisch: Röm. 8, 3.

Ad 2) kommen voran in Betracht Röm. 4, 15: *οὗ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις* und 5, 13: *ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου*. Durch das Gesetz wird die *ἁμαρτία* zur *παράβασις*, zur bewußten, strafwürdigen Übertretung. Auch Gal. 3, 19 ist dieses Wort mit voller Absicht vom Apostel angewandt. „Der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft aber der Sünde ist das Gesetz", so heißt es darum 1 Kor. 15, 56. Wenn wir diese in rückläufiger Gedankenbewegung verlaufenden Sätze umkehren, so ergiebt sich die Aussage: Vom Gesetze her hat die Sünde die Kraft empfangen, dem Tode den Stachel in die Hand zu geben, womit er zu töten vermag [1]).

1) Durch Heinrici und Holsten ist für die erste Hälfte dieser Aussage eine

Aber damit kann die Antwort auf jene Frage nach dem eigentlichen Zweck der Gesetzgebung noch nicht erschöpft sein. Wir fragen vielmehr weiter: Welche tieferen Motive haben Gott bestimmt, als er die Gesetzgebung in der Absicht, die Sünde quantitativ und intensiv zu steigern, veranstaltete oder veranlaßte? Die gewöhnliche Antwort darauf lautet: es sollte dadurch bei den Israeliten die Erkenntnis der eigenen Verderbtheit und damit die Empfänglichkeit für die in den neutestamentlichen Heilsthatsachen angebotene Errettung aus diesem Verderben gewirkt werden. Und zwar wird der Nachdruck dabei auf die zweite Hälfte der Antwort gelegt. Das wäre nun freilich eine sehr positive Bedeutung des Gesetzes, wenn ihm so erzieherische Absichten untergelegt werden könnten. Die beiden Stellen, auf welche man sich dafür mit scheinbarem Recht berufen kann, sind Röm. 3, 20 und Gal. 3, 24. Beide Stellen wären auch wirklich beweisend, wenn man sie aus dem Zusammenhange herausnehmen dürfte, in welchem sie stehen. In Anbetracht des Zusammenhanges nach rückwärts und vorwärts liegt jedoch in den Worten: *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* (Röm. 3, 20) lediglich der rein negative Gedanke, daß es durch das Gesetz nie und nimmer zum Heil kommen könne, sondern nur zum

Deutung erneuert worden, die dem Zusammenhang so wenig entspricht, daß Schmiedel, der diese Deutung acceptiert, die ganze Aussage daraufhin für eine den Zusammenhang störende Glosse erklären kann. Diese Auskunft ist deshalb nutzlos, weil die Schwierigkeit für V. 55 bestehen bleibt. Den Triumphgesang in V. 54. 55 hatte der Apostel auf Grund des V. 53 angestimmt, dessen Inhalt er deshalb in feierlicher Weise im Anfange des V. 54 wiederholt, auf Grund also der Thatsache, daß die gläubigen Überlebenden gar nicht erst zu sterben brauchten, sondern sofort mit einer himmlischen Leiblichkeit überkleidet werden würden. Der Triumphgesang kann also nicht darüber angestimmt sein, daß dem Tode hinfort die Bitterkeit genommen sei, sondern darüber, daß der Tod, personifiziert gedacht, überhaupt Macht und Mittel verloren habe, um zu töten. *Κέντρον* ist also schon in V. 55 Bild für ein Werkzeug, mittelst dessen der Tod zu töten vermag. Von den Schrecken des Todes hat der Apostel keinen Anlaß zu reden in demselben Augenblick, wo er triumphierend ausgerufen hat, daß der Tod selbst völlig vernichtet sei. Es ist auch an sich wahrscheinlich, daß *κέντρον*, welches nur in Anlehnung an das Citat gewählt ist, etwas Ähnliches bedeutet wie das folgende *δύναμις*.

Gegenteil davon, zur Erkenntnis der Sünde. Der positive Gedanke einer in und mit der Erkenntnis der Sünden zugleich gewirkten Empfänglichkeit für das Heil liegt hier ganz fern. Es wird nur die Thatsache, daß eine neue Heilsordnung eintreten mußte, begründet durch die andere Thatsache, daß die Wirkung des Gesetzes immer nichts Höheres ist und sein kann als Erkenntnis der Sünde. Die gegensätzliche Anknüpfung von 3, 21 hätte keinen Sinn, wenn in V. 20 der positive Gedanke einer vom Gesetze gewirkten erziehlichen Vorbereitung auf das Heil hin die Rede wäre.

Ich muß gestehen, daß es mir seinerzeit Überwindung gekostet hat, bei der zweiten Stelle (Gal. 3, 24) von der gewöhnlichen Übersetzung: „das Gesetz ist ein Zuchtmeister auf Christum hin“ abzugehen. Wenn die Aussage isoliert stände, würde ich sie nicht anders übersetzen. Aber in der Umgebung, in welcher sie hier steht, hat nur die Übersetzung Berechtigung: „das Gesetz ist ein Zuchtmeister bis auf Christum hin“. Der positive Gedanke einer Erziehung auf Christum hin findet nach vorwärts und rückwärts keine Anknüpfung. Auch in das παιδαγωγὸς für sich allein darf, falls man εἰς richtig in zeitlichem Sinne auffaßt, nicht der positive Gedanke einer Erziehung hineingedeutet werden. Es steht vielmehr genau parallel dem ἐπίτροπος (4, 2) und heißt demnach: „Zuchtmeister“ im eigentlichsten Sinne des Wortes, man könnte im Anschluß an das in V. 23 gebrauchte Bild es sachlich richtig wiedergeben mit „Kerkermeister“. Der παιδαγωγὸς im Altertum hatte an sich mit der Erziehung nichts zu thun, sondern zunächst lag ihm die Aufsicht über die Knaben ob. Die Zucht, nicht die Erziehung war seine Aufgabe. Daher sind wir in keiner Weise genötigt, dem Worte einen dem Zusammenhange fremden Sinn unterzulegen. Im ganzen Zusammenhange wird nämlich der Gegensatz von Einst und Jetzt durchgeführt. Ihr früherer Zustand wird mit ihrem jetzigen Zustande verglichen: früher in Gefangenschaft — jetzt aus der Haft entlassen; früher als Kinder, die unter einem παιδαγωγὸς und ἐπίτροπος standen, Sklaven gleich unfrei, gebunden, geknechtet, — jetzt durch den Glauben an Christum Jesum freie Kinder. Überall tritt der

Gedanke in den Vordergund, daß die Juden vor Christo noch nicht hatten und noch nicht haben konnten, was sie nach Gottes Willen erst durch Christum oder, was dasselbe ist, durch den Glauben empfangen sollten. Das Gesetz konnte das Heil nicht wirken; denn es steht in direktestem Gegensatz gegen jenen gottgewollten Weg zum Heil: *ὁ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως*. Erst mit Christo kam die *πίστις*, weil mit ihm das Ende des Gesetzes kam. Und damit auch nicht ein einziger auf einem andern Wege als durch *πίστις* gerettet werde, hat die Schrift alles unter die Sünde gethan, und das Gesetz hat gerade darum bis auf Christum hin seine Sünden mehrende und Schuld steigernde Kraft nach Gottes Willen bewiesen. Der Nachdruck liegt in allen diesen Versen immer wieder auf *πίστις*, so namentlich in V. 22, wo das Hauptmoment *ἐκ πίστεως* in *τοῖς πιστεύουσιν* noch einmal aufgenommen wird. Also auch dieser Vers will nicht besagen, daß durch die Sündenverfallenheit die Empfänglichkeit für das neue Heil gefördert werden sollte; die Aussage lautet vielmehr ebenso objektiv wie in V. 24 dahin, daß niemand von dem allgemeinen Sündenverderben ausgenommen worden ist und ausgenommen werden konnte, da sonst die absolute Gültigkeit, weil Notwendigkeit der von Gott gewollten Rechtfertigungsnorm, der *πίστις*, irgendwie hätte in Frage gestellt werden können. Das Gesetz macht nicht in positiver Weise Bahn für die *πίστις*, indem es die Heilsempfänglichkeit hervorruft und steigert, sondern in rein negativer Weise, indem es einen Zustand von Sünden- und Schuldverfallenheit wirkt, aus dem Errettung unmöglich ist mit den Mitteln, welche der vorchristlichen Welt zugebote stehen. Empfänglichkeit für das Heil wird erst geweckt durch die Heilsbotschaft vom Glauben selbst, welcher nun bei jenem objektiv vorhandenen Zustande mit dem Anspruche auftreten darf, die allgemein notwendige, daher allgemein gültige und allein zureichende Norm der Rechtfertigung und Errettung zu sein.

Bei der gangbaren Auffassung von der Bedeutung des Gesetzes werden also Voraussetzung und Ursache der Heilsempfänglichkeit miteinander verwechselt. Wäre das Gesetz wirksame Ursache der

Empfänglichkeit für das Heil, dann hätte der Gesetzesbesitz auch in dieser Beziehung einen wesentlichen Vorzug der Juden vor den Heiden ausgemacht; — der Apostel behauptet und beweist stets das Umgekehrte —; dann hätte der Apostel auch in der Heidenmissionspredigt mit der Gesetzesverkündigung beginnen müssen; — der Apostel thut das Gegenteil davon, wie auch in der gegenwärtigen Missionspraxis in der Heidenmission das Umgekehrte geschieht. Empfänglichkeit für das Heil wird gewirkt durch die Predigt vom Heil, Glaube durch die Predigt vom Glauben (Röm. 1, 17).

Aber warum sollte denn auf keinem andern Wege als durch Glauben das Heil vermittelt werden? Warum hat Gott schon Hab. 2, 4 weissagen lassen, daß dies der alleinige Weg des Heils zum Leben sein solle? Das ist die entscheidende Frage. Die Antwort entnehmen wir aus Röm. 4, 16: *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν*. So werden wir wieder auf jenen religiösen Grundsatz hingeführt, welcher die ganze paulinische Heilslehre beherrscht, daß die göttliche Gnade und sie allein Prinzip des Heils sein und bleiben müsse, oder, was dasselbe ist, daß auffeiten des Menschen kein Rühmen Gott gegenüber eintreten dürfe. Das alttestamentliche Gesetz kann deshalb nicht zu dem Zwecke gegeben sein, Gerechtigkeit und Heil zu schaffen; denn dann hätte beides nicht *κατὰ χάριν* gegeben werden können, sondern *κατὰ ὀφείλημα* gegeben werden müssen (Röm. 4, 4); und damit wäre jener oberste religiöse Grundsatz angetastet worden. Das Gesetz kann und darf demselben nicht zuwiderlaufen; es muß sich ihm vielmehr ebenfalls unterordnen; und es hat nach göttlichem Willen und nach dem thatsächlichen Erfolge denselben verherrlicht, indem es bewirkte, daß alle Welt, auch die Juden, straffällig wurde vor Gott, und daß jeder Mund, auch der Juden, gestopft wurde, d. h. daß jede Möglichkeit des Selbstrühmens abgeschnitten wurde (Röm. 3, 19).

Aber ebenso selbstverständlich ist es, daß der *νόμος τῶν ἔργων* verschwinden muß, wenn die *πίστις* als Vermittlerin des Heils auf den Plan treten soll. Denn das Gesetz bringt, so lange es existiert und Bedeutung hat, nur Zorn, das Gegenteil von Heil zuwege (Röm. 4, 15). Und wenn die *πίστις* nach paulinischer Lehre gekommen ist in und mit Christi Tode — nun, so muß

dieser Tod auch die Kraft gehabt haben, den *νόμος τῶν ἔργων* aus der Welt zu schaffen.

II.

Wir müssen uns doch billig fragen, ob der Apostel, welcher dem alttestamentlichen Gesetz jede Bedeutung für Rechtfertigung und Errettung abspricht, wohl imstande sein konnte, demselben Gesetz eine maßgebende Bedeutung für die neue, religiös-sittliche Lebensentwickelung der Christen zuzusprechen, als wäre das Gesetz Kraft, oder Norm, oder wenigstens Orientierungstafel für die christliche Sittlichkeit.

Ich darf hier einen Gedanken in Kürze wiederholen, von dem ich in der Einleitung gesprochen habe. Wenn wir uns vergegenwärtigen, wie das Treiben und die Forderungen der im Galater- und Kolosserbrief bekämpften Gegner sich in der Praxis gestaltete, und wenn wir zugeben müssen, daß es dem Apostel in letzter Instanz alles darauf ankommen mußte, diesem Treiben Einhalt zu thun und die praktischen Folgen ihres Einflusses zu verhüten, so muß der eigentliche Nachdruck in diesen Briefen auf die Durchführung des Satzes gelegt werden, daß das neue Leben der Christen ein Leben sei im Stande der Freiheit von den gesetzlichen Vorschriften; es entfalte sich ohne jedweden Einfluß des alttestamentlichen Gesetzes. Wir nehmen keinen Anstand, zu behaupten, daß die sozusagen dogmatischen Ausführungen dieser Briefe nichts sind als Mittel für jenen Hauptzweck, welchen der Apostel nach Lage der Dinge verfolgen mußte, nichts als eine Stütze für den Nachweis, daß die Christen als Christen auch in ethischer Beziehung nicht mehr *ὑπὸ νόμον* seien.

„Christus hat uns in seinem Tode vom Gesetz befreit für die Freiheit vom Gesetz“, so lautet des Apostels scharf bestimmte These Gal. 5, 1. Der eigentliche Zweck der Aufhebung des Gesetzes in Christi Tode ist dauernde Befreiung von der Norm des Gesetzes und seiner Vorschriften. Daß dies der Sinn der Worte ist, geht aus Gal. 5, 13 hervor. Seine These könnte, fürchtet der Apostel, dahin mißverstanden werden, daß die Christen meinen dürften, von jeder sittlichen Norm entbunden zu sein und ein ungeordnetes

Leben führen zu können. Dem gegenüber weist der Apostel auf eine neue Norm hin, unter die sie als Christen gestellt seien, auf die Norm der Liebe (V. 13), durch welche der christliche Glaube sich auswirke (V. 6), und welche selber Frucht des Geistes sei (V. 22). Wenn sie sich dieser Norm unterordneten, so bedürften sie des Gesetzes nicht, weil das ganze Gesetz in ein Wort zusammengehe: „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst" (V. 14). Es kann in der That nicht deutlicher ausgesprochen werden, daß das Gesetz aufgehört hat, sittliche Lebensnorm zu sein. Für die Christen, welche sich der Norm des Geistes und der geistgewirkten Liebe unterordnen, ist jede andere Norm überflüssig geworden; vgl. Gal. 5, 18: „Wenn es der Geist ist, von dem ihr euch treiben laßt (in eurem Thun bestimmen laßt), dann steht ihr (in eurem Thun) nicht mehr unter dem Gesetz." Und ebendahin lautet 2 Kor. 3, 17: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit", ein Wort, welches sehr mit Unrecht zum Schibboleth eines Liberalismus in Glaubenssachen gemacht wird, den Paulus am wenigsten gutgeheißen haben würde. Nicht um Freiheit in Glaubenssachen handelt es sich hier, sondern nach dem Zusammenhange einzig und allein um die Freiheit vom alttestamentlichen Gesetz. Solche Freiheit haben wir durch den Geist des erhöhten Christus, oder, was dasselbe ist, durch den erhöhten Christus selber: *ὁ γὰρ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*, d. h.: der erhöhte Herr ist identisch mit dem, was wir Christen das *πνεῦμα* nennen (2 Kor. 3, 17).

Alle diese Gedanken ergießen sich in breitem Strom und in reicher Fülle im zweiten Teil des Römerbriefes, nur daß hier ein dritter Ausgangspunkt in der christlichen Taufe gefunden wird, welche alle Christen an sich erfahren haben, in welcher sie den Geist Christi empfangen haben, in welcher sie in die Lebensgemeinschaft mit Christo hineingepflanzt sind. In solcher Lebensgemeinschaft mit Christo haben sie alles, was Christus an sich erfahren hat, innerlich mit erlebt und durchlebt. In der Gemeinschaft des Sterbens Christi sind sie ihren alten Beziehungen zum Gesetz abgestorben, in Gemeinschaft seiner Auferstehung haben sie ein neues Leben begonnen, und in Gemeinschaft seines dauernden Lebens können sie dauernd dieses neue Leben sich entwickeln lassen, weil

sie eben nicht mehr unter dem Gesetz und daher auch nicht mehr unter der Sünde stehen. Nur durch das Gesetz wurden ihre Leidenschaften erregt (7, 5). Erst dadurch sind sie von den Fleischeslüsten frei geworden, daß ihr Leben als ein Dienst, nicht mehr in der alten Form nach der Norm des Gesetzesbuchstabens, sondern in einer völlig neuen Weise nach der Norm des Geistes Christi, verläuft (7, 6).

Sobald wir uns wieder unter das Gesetz stellen, leben wir auch wiederum in der σάρξ, und sind unfähig, dasselbe Gesetz, unter welches wir uns soeben freiwillig gestellt haben, zu erfüllen. Das ist auch für den Christen des Gesetzes unausbleibliche Folge, sobald er sich der Norm desselben unterstellt, daß es die Sündenmacht und das Fleisch wieder zur Herrschaft bringt. Dieses kausale Wechselverhältnis zwischen *νόμος*, *ἁμαρτία* und *σάρξ* auch für den Christen darf nicht verkannt werden. Es liegt vielen Ausführungen des Apostels zugrunde, wenn er z. B. den Galatern, die sich wieder unter das Gesetz bringen lassen wollen, vorwirft, sie wollten im Fleische endigen, nachdem sie im Geiste den Anfang gemacht hätten. Und Gal. 5, 17 heißt es: „Das Fleisch gelüstet wider den Geist", und in V. 18 im Gegensatz dazu: „Wenn ihr aber vom Geiste getrieben werdet, so seid ihr nicht mehr unter der Herrschaft — wir erwarten: des Fleisches; der Apostel sagt: — des Gesetzes."

Also, wie Gesetz, Fleisch, Sünde eng zusammengehörige Begriffe sind, so sind auch Befreiung vom Gesetz, Befreiung von der Sündenmacht, Befreiung von der Herrschaft des Fleisches überall parallel laufende Ausdrücke. Oder doch nicht ganz parallel laufend: das eine ist vielmehr immer die Voraussetzung des andern. Wir fragen nur: die Befreiung wovon muß das erste sein? Wir antworten: Wie erst das Gesetz die Kraft der Sünde wurde, und nun erst die Sünde ihr Regiment in der *σάρξ* aufrichten und führen konnte, so muß auch erst das Gesetz aus der Welt geschafft werden, soll anders die Kraft der Sünde gebrochen und die Übermacht des Fleisches zerstört werden. Fleisch und Sünde verlieren erst ihre Gewalt, wenn uns das Gesetz des Geistes in der Lebensgemeinschaft mit Christo frei gemacht hat vom Gesetz der Sünden-

macht, welches so lange bestand, als das Gesetz Bestand hatte, wenn es uns also vom alttestamentlichen Gesetze selbst frei gemacht hat (Röm. 8, 2). So kommt Paulus zu dem scheinbar paradoxen Satze, daß es dem Gesetze, so lange es bestanden habe, unmöglich gewesen sei, die Erfüllung seiner eigenen Vorschriften zu wirken; daß darum das Gesetz erst beseitigt werden und dauernd beseitigt bleiben mußte, damit es wahrhaft zur Erfüllung seiner Vorschriften kommen könne in der Kraft und nach der Norm des Geistes Christi (Röm. 8, 1—4).

Nun könnte mir jemand einwerfen: Wohl! Ich will von einem fordernden Gesetz nichts wissen; ich will auch zugeben, daß das Gesetz um der Beschaffenheit unseres Fleisches willen nicht fähig ist, die Erfüllung seiner eigenen Vorschriften zu wirken. Ich halte, wie du, den Geist Christi für Quell und Kraft des neuen Lebens. Aber du hast doch zugestanden, daß nach Röm. 8, 4 in der Kraft dieses Geistes die Forderung des Gesetzes zur Erfüllung komme. Wie? darf man sich da nicht an das alttestamentliche Gesetz wenden, um sich wenigstens zu orientieren, was der Wille Gottes sei, und was in der Kraft des Geistes Christi zur Erfüllung kommen soll? Kurz, wir werden vor die Frage gestellt, ob das alttestamentliche Gesetz auch für den Christen noch adäquater und zureichender Ausdruck für die Forderungen des Willens Gottes sei, und ob demgemäß die christliche Ethik sich genügen lassen könne, etwa eine, wie auch immer vertiefte Paraphrase des Gesetzes zu geben.

Von vornherein muß ich sagen, daß das eine sehr bedenkliche und gefährliche Position ist. Nur zu leicht und ganz unmerklich läßt man das, was man nur gleichsam als Orientierungsort betrachten wollte, zur eigentlich maßgebenden Norm seines Handelns werden, und damit stellt man sich freiwillig und leichtfertig unter die Wucht der Thatsache, daß, wer *κατὰ νόμον* lebt, nicht anders kann, als *κατὰ σάρκα* leben. — Jene Gefahr liegt in der That außerordentlich nahe und wird sicher in der Praxis niemals vermieden werden. Und wir versündigen uns an unmündigen oder nicht gereiften Christen, wenn wir ihnen die Forderungen des Willens Gottes lediglich an der Hand des Dekalogs vor Augen führen;

wir sind mehr als blind, wenn wir daran gar ühmen wollens, daß dann wenigstens die im Lapidarstil gehaltenen Verbote der Gesetzes selbst im Gedächtnis haften bleiben. Es kommt unausbleiblich bei solchen Christen durch unser Verschulden ein Leben unter dem Gesetze, d. h. aber nach Paulus ein Leben unter der Sünde und nach dem Fleische zustande. Wir vergessen darüber, daß auch den Thörichten und Unmündigen es möglich ist, das Gesetz Christi, das Gesetz der Liebe zu verstehen, und leicht, die Last Christi zu tragen.

Wenn man sich aber für jenes gemäßigtere Urteil über den Wert des Gesetzes auf Röm. 8, 4 beruft, so wird dabei unbeachtet gelassen, daß hier lediglich um der Zuspitzung des Gedankens willen auf die *δικαιώματα τοῦ νόμου* reflektiert wird. Der Apostel will hier gerade diese Paradoxie aussprechen, daß es erst durch Aufhebung des Gesetzes zur Erfüllung des Gesetzes selbst komme. Aber wie denkt sich denn der Apostel die Erfüllung des Gesetzes? „Wer den Nächsten liebt, der (nicht: „erfüllt“, oder: „wird erfüllen“, sondern:) hat das Gesetz erfüllt.“ In der Gesinnung der Nächstenliebe liegt bei einem solchen die Erfüllung des Gesetzes von vornherein beschlossen; bei ihm ist die Erfüllung des Gesetzes schon vorweggenommen, bevor dasselbe überhaupt mit seinen Vorschriften an ihn herantritt. Die Liebe thut dem Nächsten nichts Böses: also gehen in der einen Forderung der Liebe sämtliche Forderungen des Gesetzes auf. Der Christ, der in der Kraft und getrieben vom Geiste Christi Liebe übt, hat die Gesetzestafeln mit ihren Vorschriften nicht mehr als Norm, auch nicht mehr als Orientierungstafeln nötig, weil er der Gefahr gänzlich überhoben ist, daß er irgendeines dieser Gebote vielleicht nicht erfüllen könnte (vgl. auch Gal. 5, 13. 14). „Habe Liebe, und dann thue, was du willst.“

So würden wir über die angeführten Stellen schon urteilen müssen, wenn nicht *πληροῦν* und *πλήρωμα* gerade an diesen Stellen vom Apostel mit besonderer Absicht gewählt wäre. Das ist um so bedeutsamer, als er es nur an diesen Stellen verwendet, wo er von der Erfüllung des Gesetzes durch die Christen redet, während er sonst *ποιεῖν τὸν ν΄μον* oder höchstens einmal *τελεῖν τὸν νόμον* schreibt. Er will also ausdrücken, daß das Gesetz in der Kraft des Geistes

zum wahren Vollzug gebracht werde. Nicht die einzelnen Vorschriften als solche werden nur gehalten, nein, die Gesinnung, welche die Erfüllung des den gesetzlichen Vorschriften zugrunde liegenden göttlichen Willens gewährleistet, ist in den Herzen der Christen vom Geiste Christi gewirkt, so daß sie nun freilich des Gesetzesbuchstabens entraten können, um das Gesetz selber nach seinem tiefsten ethischen Gehalt zum wahren Vollzug zu bringen.

In Wahrheit stehen aber die Christen auf diese Weise souverän über dem Gesetz: ihre Freiheit vom Gesetz ist eine freie Stellung über demselben. Und die einzelnen Vorschriften des Gesetzes sind deshalb für sie — wir dürfen uns kühnlich so ausdrücken — ein Adiaphoron. Nach dieser Regel hat Paulus sein eigenes Verhalten eingerichtet. Auch er ist *ἔννομος Χριστοῦ* und steht als solcher dem alttestamentlichen Gesetze souverän gegenüber. Darum kann er mit demselben thun nach seinem Belieben. Wie das Opferfleischessen für ihn etwas sittlich Gleichgültiges ist — er kann es essen, er kann das Essen auch unterlassen, nur daß in jedem Falle die überragende Pflicht der Nächstenliebe nicht verletzt —, genau so ist das alttestamentliche Gesetz mit seinen Vorschriften für ihn ein Adiaphoron. Er kann *τοῖς ὑπὸ νόμον* ein *ἔννομος* werden, und *τοῖς ἀνόμοις* ein *ἄνομος*, weil er in jedem Falle ein *ἔννομος Χριστοῦ* ist und das Gesetz Christi, von welchem Gal. 6, 2 redet, das Gesetz der dienenden, tragenden, barmherzigen Nächstenliebe erfüllen wird.

Man greife nicht zu der Ausflucht, daß Paulus dabei nur an die Zeremonialgebote denken könne; auf den Dekalog könne sich das nicht beziehen. Wer wollte denn wagen, zu behaupten, daß unser Apostel beispielsweise dem Sabbatgebot gegenüber — und das war für die Juden das zwingendste — eine gebundenere, unfreiere Stellung eingenommen haben sollte, als sein Herr und Meister es gethan hatte, wenn er sein Verhalten wirklich nach der Regel einrichtete, daß er den *ἀνόμοις*, nur um sie zu gewinnen, ein *ἄνομος* geworden sei? Wo immer die wahre Gesetzeserfüllung, welche identisch ist mit der Erfüllung des Gesetzes Christi, des Gesetzes der Liebe, in Konflikt kam mit dem Gesetzesbuchstaben, da hat sich der Apostel zweifellos keinen Augenblick besonnen, dieses

Gesetz Christi dem alttestamentlichen Gesetze überzuordnen. Diese nennt er daher Kol. 2, 16. 17 einschließlich der Sabbatgebote den Schatten der zukünftigen Vorschriften, während die allein wesenhaften Vorschriften die seien, welche Christus gegeben hat [1]).

Wir dürfen uns nach alledem wahrlich nicht wundern, wenn der Apostel Gebote und Verbote kennt, die für das christliche Leben gelten, und die doch vom alttestamentlichen Gesetz nicht einmal berührt werden: Gal. 5, 18—23. Paulus zählt hier eine Reihe von Lastern auf, welche die Christen nicht unter der Anleitung des Gesetzes, sondern unter der Leitung des Geistes als solche erkennen; und in dieser Aufzählung überwiegen die Sünden, denen gehässige und lieblose Gesinnung zugrunde liegt. Und dem gegenüber kennt er eine große Anzahl von christlichen Tugenden als die einheitliche Auswirkung des Geistes Christi in ihnen, die fast insgesamt eine Umschreibung der christlichen Gesinnung sind. Und daran schließt er die merkwürdigen Worte: „mit dergleichen haben es die Verbote des Gesetzes nicht zu thun; vielmehr diejenigen, welche Christo angehören, die kreuzigen ihr Fleisch samt ihren Lüsten und Begierden" [2]). Durch die Verbote des Gesetzes kommt es zur

---

1) *Τὰ μέλλοντα* müssen der Art nach auf demselben Gebiete liegen, wie die mit *ἅ* angedeuteten Dinge. Es können also nur ebenfalls Lebensordnungen, Lebensregeln gemeint sein. Die eigentlich wesenhaften, inhaltvollen und wertvollen, sittlichen Lebensordnungen gehören Christo an, während alle früheren Bestimmungen nach Art der alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen wesenlos und bedeutungslos sind. Damit ist der Vergleichungspunkt erschöpft.

2) Offenbar kommt durch 23[b]. 24 der Gedanke zum Abschluß, der mit dem zu beweisenden Satze in V. 18 begonnen hat. V. 23[b]. 24 gehören sachlich und formell durchaus zusammen. Daß *τῶν τοιούτων* (V. 23[b]) neutrisch zu fassen ist, unterliegt keinem Zweifel. Um der Form des Gegensatzes in V. 24 willen liegt es nun aber in der That nahe, *τὰ τοιαῦτα* nicht bloß auf den Kreis der Tugenden (V. 22. 23[a]), sondern zugleich auf die Reihe der in V. 19—21 aufgezählten Laster zu beziehen, zumal da Paulus auffälligerweise bei dieser Aufzählung vom alttestamentlichen Gesetz völlig absieht. Die eigentümliche Form der Aussage erklärt sich durch die Thatsache, daß das Gesetz wirklich lauter Verbote enthält. Wir übersetzen also mit Kähler: mit dergleichen haben es die Verbote des Gesetzes überhaupt nicht zu thun. Dem Gesetz kann deshalb weder für die Erkenntnis jener Laster, noch für die Hervorbringung dieser Tugenden Bedeutung zugemessen werden; solche Bedeutung kommt allein

Vernichtung der Lüste und Begierden nicht; sie werden im Gegenteil durch dasselbe angefacht. Erst wenn man sich in der Lebensgemeinschaft mit Christo gänzlich vom Gesetz losgemacht hat, besitzt man Fähigkeit und Kraft, jene Lüste und Begierden als wirkliche Sünden zu erkennen und zu meiden, und diesen reichen Kranz christlicher Tugenden als Frucht zu zeitigen, von welchen im ganzen Gesetz mit all seinen Geboten und Verboten nichts zu lesen steht, und von denen schon die erste, die *ἀγάπη*, für sich, als das *πλήρωμα* des alttestamentlichen Gesetzes, alle Gebote desselben völlig aufwiegt.

Wir dürfen uns zum andern nicht wundern, wenn der Apostel es konsequent verschmäht, seine sittlichen Ermahnungen mit einem Hinweis auf die Offenbarung des Willens Gottes im Gesetz zu stützen; ja, wenn er es selbst da verschmäht, wo seine Ermahnungen nach Inhalt und Form mit einem alttestamentlichen Gebot zusammentreffen. Der Ermahnung zur Keuschheit fügt er als Begründung bei: „denn eure Heiligung ist Gottes Wille", wie sich derselbe in Voraussetzung und Ziel eurer Berufung in die christliche Gemeinde hinein kundgegeben hat (1 Thess. 4, 3—8). Gegen die Unzuchtsünden führt er den Satz ins Feld, daß unsere Leiber Christi Glieder seien, oder daß unser Leib ein Tempel des heiligen Geistes sei (1 Kor. 6, 15. 19). „Darum leget die Lügen ab und redet die Wahrheit, ein jeglicher mit seinem Nächsten"; Begründung: *ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη* (Eph. 4, 25). Daß dies un-

---

der gliedlichen Zugehörigkeit zu Christo, der Lebensgemeinschaft mit ihm, oder, anders ausgedrückt, dem Leben im Geiste Christi, zu. Die Absicht dieser Ausführungen wird nicht getroffen, wenn man sie ansieht als Beweis für den Satz, daß, wer im Geiste wandelt, des Gesetzes entraten kann. Es soll und muß vielmehr gezeigt werden, daß, wer im Geiste wandelt, die *ἐπιθυμία σαρκός* sicher nicht mehr vollbringen wird (V. 16), weil er vom Gesetze frei ist eben durch das Leben im Geist, welches sich, wie V. 19—23ª schildert, entfaltet. Bei jener obigen Auffassung wird der Zusammenhang zwischen dem Leben unter dem Gesetz und dem Leben nach dem Fleisch verkannt. Wer die Lüste des Fleisches nicht mehr vollbringen will, muß sich vom Gesetz in der Kraft des Geistes befreien lassen. Es darf nur der Geist sein, von welchem sie sich treiben lassen: nur dann sind sie vom Gesetze und damit vom Fleische frei; Beweis: V. 19—24.

vergleichlich tiefere Motive sind, als ein äußerlicher Hinweis auf das alttestamentliche Gesetz, wird wohl jeder zugeben. Oder der Apostel beruft sich auf sein eigenes Beispiel, auf seine apostolische Vollmacht, auf die christliche Sitte, auch wo es die einfachsten und fundamentalsten Ermahnungen betrifft. Zumeist vertraut er auf den erhöhten Herrn, durch welchen er sich seine sittlichen Vorschriften zu geben bewußt ist, und auf den Geist des erhöhten Herrn, der in den Christen das Rechte wirken werde, der ihnen zeigen werde, was sie nach Gottes Willen zu thun haben. Röm. 12, 2 nennt der Apostel die durch heilige Geisteskraft erfolgende Erneuerung ihres *νοῦς* als die Voraussetzung davon, daß sie das rechte Gefühl erlangen für das, was Gottes Wille ist.

Alles das wären befremdliche, teilweise unmögliche Aussagen, wenn der Apostel von einem tertius legis usus zu reden wüßte.

So wird also der Grundgedanke der paulinischen Predigten, daß der Christ frei sei vom Gesetz, verkannt, wenn man ihn einseitig einschränkt auf die Bedeutungslosigkeit des Gesetzes als Heilsgrund. Der Apostel ist erst durch judenchristiiche Gegner, welche das Gesetz als sittliche Norm für die Christen aufrichten resp. beibehalten wissen wollten, in die Notwendigkeit versetzt worden, diese These, deren Inhalt ihm freilich auf Grund seiner eigenen Lebenserfahrung unerschütterlich feststand, so scharf zuzuspitzen und in dieser Schärfe auszusprechen. Hier lag also der praktische Kernpunkt der Frage. Denn mit dem Satze ist nie ein judenchristlicher Gegner dem Apostel entgegengetreten, daß die Rechtfertigung allein durch Gesetzeswerke beschafft werden könne. Sonst hätten sie ja keinen Anlaß gehabt, Christen zu werden. Und dennoch sieht der Apostel in ihrer Position die schlimmste Gefahr für den Bestand seines gesetzesfreien Evangeliums. Sobald die Christen sich auch nur im geringsten unter das Gesetz gestellt wissen mußten, so war es unausbleiblich, daß auf der einen Seite sich wiederum ein Leben unter der Sünde und nach dem Fleisch entwickelte, und daß anderseits die neuen Werke der Christen wieder den Charakter von Gesetzeswerken bekamen, die als solche auf Rechtfertigung und Errettung als den gebührenden Lohn Anspruch machen konnten. Das wäre jedoch dem religiösen Grundsatz der Apostels: „Keine *καύχησις*

vor Gott! Alles abhängig von der göttlichen χάρις!" schnurstracks zuwidergelaufen. Darum muß er mit aller Entschiedenheit dem wehren, daß das neue Leben der Christen zum alttestamentlichen Gesetz in irgendwelche, und sei es auch die geringste Beziehung gebracht werde. Das Gesetz ist weder Kraft, noch Norm, noch Orientierungstafel für die christliche Sittlichkeit. Damit tritt er denn freilich in den schärfsten Gegensatz zu Jak. 2, 8—13, wie er in jener ersten These sich im Gegensatz zu Jak. 2, 14—26 befindet.

Wir könnten uns deshalb zum Schluß nur noch etwa die Frage vorlegen, ob wir diese Stellungnahme Pauli zum Gesetz nicht lediglich als ein Resultat seiner eigentümlichen und in ihrer Art unwiederholbaren Lebensführungen einerseits, und der Gegensätze, in welche er sich gestellt sah, anderseits betrachten dürfen, so daß wir es wohl in der ersten Thesis mit ihm halten wollen, aber in der zweiten von ihm abweichen dürfen?

Aber wir haben ja gezeigt, daß beide Seiten seines Urteils über das Gesetz aus e i n e r Quelle stammen, daß sie nichts sind als Ausführungen seines religiösen Grundsatzes von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade, die in dem andern Grundsatze, daß keine καύχησις vor Gott sein dürfe, lediglich ihre Kehrseite hat. Beide Urteile hängen deshalb unzertrennlich zusammen; es ist unmöglich, das eine anzunehmen, das andere zu vernachlässigen.

Unsere evangelische Kirche würde nun aber ihr eigenstes Wesen aufgeben, wenn sie von der paulinischen Gnadenlehre auch nur einen Schritt abgehen wollte. Ihr verdankt sie ihr Dasein, in ihr liegen dauernd die Wurzeln ihrer Kraft. Wir haben deshalb allen Grund, auf der Hut zu sein, daß wir die paulinische Gnadenlehre nicht abschwächen. Das thun wir aber, sobald wir nicht Anfang, Mitte und Ende des christlichen Glaubens und Lebens von der Gnade Gottes allein abhängig machen, von welcher wir Rechtfertigung und Errettung, Geistesmitteilung und in der Geistesmitteilung zugleich Kraft und Norm des neuen Lebens empfangen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ein neues Herrenwort.

Von

Prof. Dr. Holthausen in Gießen.

Ein, wie es scheint, bisher noch nicht beachtetes [1]) *λόγιον* findet sich dreimal lateinisch in der altenglischen Litteratur citiert, nämlich 1) in den *Old English Homilies and homiletic Treatises of the twelfth and thirteenth Centuries*, ed. by Rich. Morris, First Series, Part II, London 1868, als Nr. 34 der Early English Text Society, p. 151 ff. Die XVI. Predigt beginnt hier nämlich mit den Worten: „*Estote fortes in bello et pugnate cum antiquo serpente, et accipietis regnum aeternum*“, *dicit dominus.* In dem folgenden englischen Texte heißt es dann, diese Worte habe unser Herr *(ure drihten)* zu einer Zeit gesprochen, als er im Lande Jerusalem *(ine the londe of Jerusalem)* wohnte. Einige Zeilen weiter kommt dann noch eine lateinische Stelle: *Quia diversa genera hominum sequebantur eum, et ipse dixit sermones suos tum ad discipulos, tum ad hos, tum ad illos.* 2) In den *Old English Homilies of the twelfth Century*, Second Series, von demselben Herausgeber, London 1873, Nr. 53 der E. E. T. S., p. 185 ff. Hier findet sich eine zweite Aufzeichnung derselben Predigt als Nr. XXX, be-

---

1) Wenigstens habe ich es in der Sammlung von Resch nicht gefunden.

ginnend: *Estote fortes in bello et pugnate cum antiquo serpente.* Der englische Text behauptet sodann, diese Worte habe unser Herr in seinem heil. Evangelium zu einer Zeit gesprochen, da er leibhaftig auf Erden unter den Menschen wohnte und in dem Lande Jerusalem wandelte. Dann fährt der lateinische Passus fort: *Quia vero diversa hominum genera sequebantur ut audirent eum, et ipse sermones suos direxit tum ad discipulos suos, tum ad populum, tum ad hos et illos.* . . . . .
3) In einem sogen. Mirakelspiel aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, dem '*Play of the Sacrament*', herausgegeben von Whitley Stokes für die Philological Society, Berlin 1862, p. 39, V. 864 f.: *Estote fortes in bello et pugnate cum antico* (sic!) *serpente et accipite regnum aeternum, et caetera.* Die Stelle kommt hier in der Rede des 'Presbyter' Isidor vor.

Dem Herausgeber Morris ist es nicht gelungen, die Quelle jenes Citates ausfindig zu machen; auch mir ist es nicht möglich gewesen, dieselbe zu ermitteln. Ich zweifle jedoch nicht, daß die Stelle auch so, trotz ihrer späten Überlieferung, den Theologen interessant und willkommen sein wird.

2.

Luthers Wormser Rede

in Spalatins Wiedergabe

Von

Archivdirektor Dr. Burkhardt in Weimar.

Wir teilen die Übersetzung Spalatins von der Darstellung mit, welche die Vorgänge am zweiten Verhörstage Luthers in Worms zum Gegenstand hat. Wie bekannt, ist dieses Stück schon in Förstemanns Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchenreformation (Hamburg 1842), S. 69 ff., aus der im S. Ernestinischen Gesamtarchive zu Weimar vorhandenen Urschrift Spalatins zum Abdruck gelangt. Daß dieser Abdruck aber lückenhaft sein müßte, bemerkte zuerst Köstlin, Luthers Rede in Worms, Osterprogramm 1874, S. 8 f. und nach ihm haben andere, die sich mit der Geschichte des Reichstags von 1521 beschäftigten und die Materialien des Gesamtarchivs benutzten, festgestellt, daß Förstemann die ganze sechste und siebente Seite des Spalatin'schen deutschen Referats über dies zweite Verhör Luthers bei der Abschrift aus Versehen überschlug.

Obwohl verschiedene mir die Absicht kundgaben, diese Lücke im Spalatin'schen Berichte auszufüllen, so ist dies bis jetzt meines Wissens noch nicht geschehen. Ich ziehe aber vor, das Dokument hier ganz zum Abdruck zu bringen und hierbei die üblichen neueren Editionsgrundsätze anzuwenden.

Dr. Burkhardt.

Seite 1. **Doctor Martinus red an Ro. kay. mayt | die churfursten, fursten und stende des | reichs.**

Allerdurchleuchtigster, grosmechtigster keyser. | Durch-
5 lauchtigste fursten, gnedigste und | gnedige hern.

Auf den termyn und bedenck | zceit mir des gestrigen abents angestelt und | ernenneth, erscheyn ich als der gehorsam | und bitt durch die barmbherczickeit gottes | Eur.
10 kay. maiestat und gnaden gerwenn, als ich | hof, dise sachen der gerechtickeit und warheit | gnediglich anzuhoren. Und so ich von | wegen meiner unerfarung jemants entweder |
15 sein geburende titel nit geben wurd, oder | aber mit aynigen geperden und weise | wider die hofliche siten handeln, mir | solchs gnediglich zuverczeihen, als einem | der nicht an furstlichen hofen erczogen, | sondern in munichszwinckeln
20 aufkomen | und erwachssen, welcher ich von | mir nichts anders antzeigen kan dann das | ich bisher mit solcher aynfalt des gemuts | geschriben und gelert habe, das ich auf | erden nichts anders dann gottes ere und | die unent-
25 gentzt unterweisung der cristglau | bigen gesucht hab.

Allergnedigster keyser. Gnedigste und | gnedige churfursten, fursten und hern. | Auf die zwen artickeln gestern von Eur | kay. mayt und Eurn gnaden mir furgelegt, | als nemlich ob ich die ertzelte buchlein und | in meinem namen
30 auszgangen fur die meynen | bekente, und dieselben zuver-
Seite 2. treten beharren | wolt, oder aber dieselben widerruffen, darauf | ich mein beraytt und clar antwort geben | hab, auf den ersten artickel, darauf ich | nochmals bestee, und ewig-
5 lich besteen will, | als nemlich das dieselben bucher mein sein | und das sie in meinem namen an tag | geben seint, es hett sich dann mitler zceit | begeben, das durch meiner mysszgunstigen entweder betrieg oder aber unfuglich |
10 weysszheit etwas darinn verandert oder | verkerlich auszgetzogen were, dann ich | bekenn mich zu nichten andern dann | [dann[a]] das mein allein oder aber von | mir allein

---

a) Doppelt, ohne durchstrichen zu sein.

geschriben ist, on alle aller | andern sorgfeldickeit ausz- 15
legung und deutung. |

Weil ich aber auf den andern artickel | antwort geben soll, bitt Eur kay. mayt. | und gnaden ich unterteniglich, sie wollen | ein vleissigs aufachten haben, das meine | bucher nicht aynerley art seint, dann | es seint etliche, in welchen 20
ich die gute | des glaubens und der siten so ewangelisch | und schlechtlich gehandelt hab, das auch | mein widerwertigen mussen bekennen | fur nutzbar und unschedlich und allenthal | ben wirdig, das sie von cristlichen leuten | 25
gelesen werden. Es macht auch die bull | wiewol sust an Seite 3.
ir schwind und grymmig etliche | meine bucher unschedlich, wiewol sie auch die | selben durch ein widernaturlich urteyl ver | dammeth. Wenn ich nu dieselben anhube | zuwider- 5
ruffen was thet ich anders dan, | das ich allein under allen menschen die | warheyt verdammeth, welche die freund | und feyndt zu gleich bekennen und ich allein | der gemeynen und eintrechtigen bekenntnussz | wider und entgegen were. | 10

Die ander art meyner bucher ist so wider | das babstumb und der bebstischen furne | men und handlung geeth als wider die | so mit iren allerbesten leren und exempeln | die cristlichen welt mit beden ubeln | des geists und leibs ver- 15
hert, verwusteth | und verderbt haben. Dan dissz mag | nyemants wider verneynen noch verhelen, | weyl die erfarung aller menschen und | die clag allermeniglich getzeugen 20
seint | das durch die gesetz des babsts und lere der menschen die gewissen der cristglau | bigen aufs aller jemmerlichst gefangen, | beschwert, gemartet und gepeynigt sein | 25
auch die guter und habe bevor in diser | hochrumlichen Teutschen nation durch unglaubliche tyranney verschlunden und erschopfft, und nochmals on ende ver | schlunden werden und unbillicher weise | und mit iren aygen decreten und gesetzen | verordnen und aussetzen, als in der | neun- 30
den, und der funff und zweintzigsten | der ersten und an- Seite 4.
dern question, das des babsts | gesetz und lere dem ewangelion oder der | heiligen vetter meynung entgegen fur |

5 irrige und entwichte gehalten werden | sollen. Wenn ich nu dieselben auch | widerruffen wurd, so wurd ich nichts anders thun, dann dise | tyranney stercken und einem so grossen uncristlichen wesen nicht allein die | fenster, son-
10 dern thur aufthun, die | weyter und freyer toben und schaden wurd dann | sie sich bisher je hat durfen unter | steen und wirt durch das getzeugnussz | dises meynes widerspruchs das reich irer allerfrechsten und allervorstrefflich|
15 sten bosheyt dem armen elenden folck | aufs allerunleydlichst werden und dennoch bestetigt und bevesteth werden, zuvor | wenn man sagen wurd, das dissz aus macht und
20 gescheffl Eur kay. mayt. | und des gantzen Ro. reichs gescheen sey. | Mein lieber gott wie ein grosz schandtdeckel der bosheyt und tyranney wurd ich seyn.|
25 Die dritt art ist der bucher, welche ich | wider etliche sonderliche und ungemeynen | personen geschriben hab, als nemlich wider die so sich unterwunden haben die Romi | sche tyranney zubeschutzen und den gotlichen dienst so ich ge-
30 lernt zuvertylgen. Wider | dieselben bekenn ich mich heff-
Seite 5. tiger gewest | sein, dann dem cristlichen wesen und standt| getzimt, dann ich mach mich nicht zu | einem heiligen, ich disputir auch nicht von | meinem leben, sonder von der ler
5 Christi. | Ich kan dieselben bucher auch nicht wider | ruffen, darumb das ausz demselben meinem | widerspruch erfolgen wurd, das ir tyran | nisch, grymmig und wutterlich regi-
10 ment | durch mein schutz, handthabung und | ruckhaltung, regiren und herschen wurden | und das folck gottes ungutlich | und unbarmbhertziglich handeln wurden | und vil geschwinder dann sie bisher regirt und geherscht haben.
15 Aber | wie dem weil ich ein mensch und | nicht gott bin, so mag ich meine | buchlen durch keyn andere handthabung | erhalten, dann mein herr Jhesus | Christus sein
20 selbst ler unterhalten hat, welcher als er vor Annas | von seiner ler gefragt und vom diener an eym backen geslagen war, | sagt er, hab ich ubel geredt, so gib | mir getzeugnusz von dem ubel, weil der herr selbst, der do

gewust hat, das er | nicht kunt irren, sich dennoch nit | 25
geweygert hat antzuhoren getzeugnusz wider sein lere, auch
von dem aller | schnodisten knecht, wievil mer ich hefen |
die nichts anders vermag dann irren, | soll begern und er- 30
warten, ob mir jemants | getzeugnussz wolt geben wider
mein lere, | derhalben ich bitt durch die barmbhertzickeit | Seite 6.
gottes Eur kay. mayt. und gnaden, oder | alle andere von
den hohsten oder nidersten | wellen mir das getzeugnussz
geben | die irthumb | erweisen mich mit ewangelischen und 5
prophetischen schrifften uberwinden, | dann ich wil aufs
allerheraytst und willigst sein so ich dess unterweiseth
werd | alle irthumb zu widerruffen, und der | aller erst sein, 10
der meine bucher in das | fewer werffen will,

Aus welchem allen ich meyne offenbar | werde, das ich
genugsam bedacht, be | wogen und ermessen hab die far 15
besorg | lickeit, zwytrecht, aufrur und emporung von | wegen
meiner ler in der welt erwachssen, | dovon ich gestern
ernstlich und vestiglich | bin erinnert worden. Warlich mir | 20
ist das das allerlustigst zesehen das von wegen des gotlichen
worts parteyen, | mysshellung, und uneynickeit werden, |
dann das ist der lauf, fall, und auszgang | des gotlichen 25
worts, wie der herr selbst | sagt, ich bin nicht kommen,
den frid, | sonder das schwert zusendenn, wann | ich bin
kommen den menschen abzusundern wider sein vatter ectr.
Derhalben zube | dencken ist wie wunderlich und erschrecken |
lich gott in seynen taten, furnemen und auslegen | ist, domit 30
nicht villeicht das furnemen, so die | parteyen und un-
eynickeit hinzulegen furgewandt wirt, wenn wir anheben an Seite 7.
der | verdammung des worts gottes, er werd reichen zu |
einem sundtflus unerleydlicher ubel | und das man zube-
sorgen hat domit | nicht dises allerfrum̄esten junglings | kayser
Karls (in dem nechst gott ein | grosse hoffnung ist,) | un- 5
gluckseligen, anfangs sey | eyn ungluckhafftigs keyserlich
regiment | werd. |

Ich mocht mit vil exempeln der heiligen | schrifft von 10
dem pharao, vom konyg | zu Babylon, und den konygen zu

Israel | erclern und antzeigenn, das sie sich die | zceit am
15 aller meisten verderbt haben, | als sie mit den allerclugsten
reten | und anslegen ire konygreich zu befriden | und bevesten
sich unterstanden und bevlissen haben, | dann er ist der so
die arglistigen in | irer eigen listickeyt feht, und die berge |
20 umbkert, eehr sie es innen werden, also | das man der
forcht gottes bedarff. | Ich sag dissz nicht darumb das so
grossen | heubtern meyne ler oder ermanung von | noten
25 sey, sondern das ich meynem | heymeth Teutschen landen
mein dienst nit hab sollen und wollen entziehen. |

Und hiemit befel Eur kay. mayt | und gnaden ich mich
30 unterteniglich | in demut bittend, sie wellen | nit gestaten
Seite 8. mich gegen inen durch | meyner abgunstigen ubelmeynung
verunglim | pffen, und in ungnaden bringenn. |

Nach diser red hat des reichs redner eynlich | eynem
der eyn straffen wolt, gesagt, das ich | nicht ein bequeme
5 antwort geben hett, | es geburt sich nicht auch dovon zu
disputirenn | das in vortzeiten in den concilien verdam | meth
und beschlossenn were, derhalben wurd von mir begert ein
schlechte und unverwirrte | antwort, ob ich ein widerspruch |
10 wolt thun oder aber nicht. Darauf ich | gesagt hab, weyl
dann Eur kay. may. | und gnaden ein slechte antwort be-
gern | so will ich eyn unstössige und unpeyssige | antwort
15 geben, diser massen, es sey | dann das ich durch getzeug-
nusz der schrifft | uberwunden werd, oder aber durch scheyn-
lich | ursachen, (dann ich glaub wider dem | babst nach den
concilien allein, weil es | am tag ist, das dieselben zu mer-
20 maln | geirrt, und wider sich selbs geredt habenn |) uber-
wundenn werd. Ich bin uberwunden durch die schrifften so
von mir gefurt, und gefangen im gewissen an dem wort |
gottes. Derhalben ich nichts mag noch | will widerruffenn,
25 weyl wider das | gewissenn zuhandeln beschwerlich, unheil |
sam und ferlich ist, gott helff mir, amen.

3.

Zur Geschichte der Schmalkaldischen Artikel.

Von

D. Th. Kolde in Erlangen.

In meinem Aufsatze „Schmalkaldische Artikel“ in der protestantischen Realencyklopädie (2. Aufl., Bd. XIII, S. 591 ff.) habe ich von neuem die Thatsache sicherzustellen gesucht, daß eine offizielle Verhandlung über die sogenannten Schmalkaldischen Artikel, die Luther im Auftrage des Kurfürsten zu eventueller Vorlage auf einem Konzil verfaßt hatte, gar nicht stattgefunden hat, geschweige denn, daß sie von den Ständen angenommen worden wären. Abgesehen von dem bekannten Material konnte ich mich dabei auf einige in meinen Analecta Lutherana [1]) mitgeteilte Notizen aus dem Straßburger Archiv berufen. Danach hätte man geltend gemacht, namentlich von süddeutscher Seite, daß es besser sei, sich auf das dem Kaiser übergebene Bekenntnis zu berufen, in dem man einig sei, als sich von neuem der Gefahr einer Entzweiung auszusetzen. Diese Begründung scheint so sehr der damaligen politischen und sonstigen Lage zu entsprechen, daß man glauben könnte, daß sie sich den Ständen hätte von selbst aufdrängen können. Das ist doch nicht der Fall gewesen. Ein inzwischen von Winckelmann [2]) mitgeteilter Brief an Jakob Sturm von Straßburg, der aller Wahrscheinlichkeit nach von Landgraf Philipp von Hessen geschrieben ist, ergiebt, daß dabei eine kleine Intrigue Melanchthons mitge-

1) Analecta Lutherana ed. Th. Kolde. Gotha 1883. S. 296 ff.

2) Politische Korrespondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation. Bd. II, bearbeitet von Winckelmann. Hamburg 1887. S. 430.

spielt hat, der alles daran setzte, um eine Beratung von Luthers Artikel zu verhindern.

Am 7. Februar war Luther mit dem Kurfürsten in Schmalkalden angekommen. Am 9., an welchem Tage er früh um 8 Uhr predigte [1]), sollte am Nachmittag die erste Verhandlung der Stände sein, die aber nicht zustande kam, weil man sich lange Zeit der „Session" wegen nicht einigen konnte. Die erste Beratung fand dann erst am 10. statt [2]). Dabei schlug der Kanzler Brück u. a. vor, die anwesenden Prediger sollten sich über die Lehre unterreden, damit sie bei eventuellem Besuch des Konzils wüßten, wobei sie zu bleiben gedächten, „ob etwas gütz solte fürgenommen ob auch etwas solte nachgeben werden". An demselben Abend berichtete Melanchthon über Luthers Artikel dem Landgrafen, worauf dieser urteilte: „wie ich nun die vermerkt und gefast, weren sie der confession gleichformig, auch zum teil besser". Melanchthon berichtete aber außerdem, „das ein articul, sovil das sacrament des nachtmals betrift, etwas heftig gestalt, das das brot sei der leib des herren, welchs doch Luther am irsten nit so gestalt, sondern noch inhalt der concordien, das mit dem brode der leib des herren geben wurde; und solchs hab geuorsacht Pomeranus; dan der sei ein heftiger man vnd ein grober Pommer. sonst wuste er in allen articuln keinen mangel noch beschwerung". — — „hat auch gesagt, das Luther von keinem nochlassen oder weichen habe horen wollen, sonder gesagt: dis hab ich gestalt, wollen die fursten vnd stende etwas nachlossen, das wird bei inen stehen etc. Darauf riet Melanchthon, die Stände möchten „alwegen sagen, sie hetten die confession und die concordia angenommen, da wolten sie bei pleiben", und versprach seinerseits bei der bevorstehenden Beratung der Theologen zu fordern, „das der artikel des sacraments der messen gestelt wie di concordia inhalt" [3]).

1) Ebenda S. 414. Anal. Luth. 296.

2) Winkelmann a. a. O., S. 415 ff.

3) Ebenda 430. In der Concordia hieß es: Sentiunt et docent cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi et

Was nun die Behauptung von dem Einfluß Bugenhagens anlangt und die etwaige Absicht Luthers, in dem betreffenden Artikel seine Lehre zu entschiedenerem Ausdruck als in der Concordie zu bringen, so könnte man geneigt sein, das Ganze auf Melanchthons übergroße Ängstlichkeit zurückzuführen. Aber ein Blick auf Luthers uns noch auf der Heidelberger Bibliothek erhaltenes Manuskript der Schmalkaldischen Artikel [1]) erhebt Melanchthons Behauptung von der durch Bugenhagen veranlaßten Änderung des ursprünglich geschriebenen zur höchsten Wahrscheinlichkeit. Dannach hat nämlich Luther in der That zuerst geschrieben: „Vom Sacrament des Altars Halten wir das vnter brott vnd wein sey der warhafftige leib vnd blut Christi im Abendmal. Dann strich er „vnter“ und „im Abendmal“ am Schluß aus und schob die beiden letzteren Worte hinter „wein“ ein, so daß der Satz nunmehr lautete: „das brott vnd wein im Abendmal sey der warhafftig leib vnd blut Christi.“ —

Der Landgraf stellte in seinem Briefe in Aussicht, daß Melanchthon noch selbst mit Sturm sprechen werde, was sicherlich geschehen sein wird, und ersuchte diesen, die Vertreter von Ulm und Augsburg, Georg Besserer und Doktor Hel mit seinen Eröffnungen bekannt zu machen.

Am 11. Februar berieten nun die Städte über den Antrag des sächsischen Kanzlers hinsichtlich der Prediger und beschlossen „mit den besten fügen solches abzulenen“, indem sie neben mehreren anderen Gründen — es sei unnötig, das Konzil werde bei dem Unfrieden zwischen dem Kaiser und dem Könige von Frankreich doch nicht sobald vor sich gehen u. s. w. —, ganz wie Melanchthon vorgeschlagen hatte, erklärten: „dorzu so hetten wir die be-

---

sanguinem. Corpus Ref. III, 75. Es verdient übrigens mehr als bisher beachtet zu werden, daß Melanchthon aller Wahrscheinlichkeit nach in der Augustana von 1540 der Fassung der Concordie gerecht werden will, wenn er schreibt: De Coena domini docent quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in Coena Domini.

1) Vgl. die Schmalkaldischen Artikel vom Jahre 1537 nach D. Martin Luthers Autograph in der Universitätsbibliothek zu Heidelberg ꝛc., herausgegeben von Dr. Karl Zangemeister. Heidelberg 1883.

kantnissen, so kai. mt. ibergeben, dorin man einig were, vnd wer di sorg, das sich die gelerten etwan zweien mechten etc." [1]). Dem stimmten dann die Fürsten am Nachmittage, indem sie zugleich dem Mißverstande entgegentraten, als hätten sie eine Änderung der Augustana und der Concordia beabsichtigt, im großen und ganzen zu, nur daß die Gelehrten den Auftrag erhielten, die Augustana noch einmal zu übersehen und, was nach seinem Brief vom 7. Januar [2]) an Luther auf den Kurfürsten zurückzuführen sein wird, „das Papstum herauszustreichen" [3]), was Melanchthon bekanntlich durch seinen tractatus de potestate papae gründlich besorgte. Luthers Artikel waren infolge jenes Städtebeschlusses offiziell abgethan. Sehr charakteristisch bemerkt der Straßburger Gesandte Matthis Pfarrer am Schluß seines Gesandtschaftsberichtes: Es hat ouch doctor Martin Luther etlich sünder artikel angestelt, die er wolt ins concilium schicken für sin person [4]). Über ihre weiteren Schicksale, ihre private Annahme vonseiten der Mehrzahl der anwesenden Theologen habe ich in dem oben erwähnten Aufsatz berichtet. Daß Luther bei ihrer Drucklegung glauben konnte, daß sie offiziell angenommen wären [5]), erklärt sich mir daraus, daß er, weil schon krank, von den darüber gepflogenen Verhandlungen nichts erfahren hat. Auffallender ist, daß Kurfürst Johann Friedrich sechs Jahre später, was ich hier nachtrage, ebenfalls der Meinung lebte, daß die Artikel „neben Ern magistro Philippo Melancton mit den andern vnsern christlichen religionsverwandten stende, geleerten vnd theologen im 1537jhar vf gehaltenen Tag zu Schmalkalden vorainiget" sein, und im Glauben, daß sie noch ungedruckt sein, ihre Drucklegung in Deutsch und Latein begehrte [6]).

---

1) Winkelmann a. a. O., S. 416.

2) Analecta Lutherana, S. 285.

3) Ebendas. S. 297.

4) Winkelmann a. a. O., S. 428.

5) „die sind auch von den Unsern angenommen und einträchtiglig bekennet". Erl. 25, 169.

6) Burkhardt, Luthers Briefwechsel. Leipzig 1866. S. 432.

4.

Zur Theodicee.

Eine Anmerkung zu A. Ritschls Theologie.

Von

Paul Lechler, Pfarrer.

Die göttliche Weisheit ist dem Christen bei allem, was ihn selbst betrifft, von vornherein dadurch gerechtfertigt, daß sie seinem Glauben eins ist mit der Liebe, deren er durch die Aufnahme in die Kindschaft Gottes versichert ist. Er bedarf daher für seine eigene Person keine Theodicee. Da er sich in seinem Glauben vor den Widersprüchen des Lebens zu Gottes Liebe flüchtet und so in demselben Gewißheit über Sinn und Zweck seines Lebens trotz allem, was damit in Widerspruch zu stehen scheint, findet, so kann er nicht in Versuchung kommen, mit Gott wegen scheinbar widersinniger Erfahrungen zu rechten. Er nimmt auch, was er nicht versteht, als Zeichen dieser Liebe an und hofft es mehr und mehr als solches zu erkennen. Nun weiß er sich aber als Glied der Gemeinde der Christen zugleich als Glied der Menschheit und darum auch mit denen, welche von der Gemeinschaft Christi ausgeschlossen sind, verbunden, nicht bloß durch die natürliche Gleichartigkeit, sondern insbesondere durch das christliche Mitgefühl, das aus der Erkenntnis entspringt, daß sie das Heil, das sie entbehren und das er ohne sein Verdienst besitzt, gerade so bedürfen wie er. Es muß sich ihm daher die Frage aufdrängen: wenn für den Christen sein Leben erst durch das neue Leben in Christus einen Sinn erhalten hat, welchen Sinn hat denn das Leben für die Menschen, die nichts von demselben wissen? Wie kann sich die göttliche Vorsehung darüber gerechtfertigt finden, daß sie diese Men-

schen ins Dasein treten läßt? Der Glaube hat hierauf keine Antwort, als daß er daran festhält, daß Gott vor jedem Urteil gerechtfertigt dastehen muß. Es ist nicht seine Sache, die Welt zu erklären, sondern von ihr zu retten, sie zu überwinden und zu gewinnen. Will aber die Theologie versuchen, dem Christen die Welt und ihre Geschichte begreiflich zu machen, so ist es auch ihre Aufgabe, die Bestimmung des für das geschichtliche Reich Gottes nicht bestimmten Teils der Menschheit zu erklären, sie muß sich irgendwie zu einer Theodicee verstehen.

Man kann den theologischen Systemen nicht vorwerfen, daß sie dieser Aufgabe aus dem Weg gegangen seien; ihre Bemühungen legen vielmehr hinlänglich Zeugnis davon ab, wie schwierig es hier ist, die Ansprüche des christlichen Bewußtseins festzustellen und der unerläßlichen Forderung systematischer Folgerichtigkeit zu genügen. In beiderlei Hinsicht ist die Beantwortung der Frage in Ritschls System bemerkenswert. Sie hat den großen methodischen Vorzug, daß sie schon mit dem Gottesbegriff gegeben ist. Indem nach Ritschl das Wesen Gottes durch seine Bestimmung als Wille der Liebe vollständig erkannt wird, dieser Liebeswille aber aufgeht in der Beziehung auf das geschichtliche Reich Gottes oder die Gemeinde Christi, ist über den außerhalb des Christentums stehenden Teil der Menschheit schon entschieden. Die Gemeinde ist in ihrem Urbild und Haupt, Jesus Christus, von Ewigkeit Gegenstand der göttlichen Liebe, obgleich sie erst im Lauf der Zeit ins Dasein getreten ist und sich in der Zeit entwickelt, denn Gott erlebt auf jedem Schritt seines Schaffens die Verwirklichung des Ganzen, auf das sein Wille stetig und unveränderlich gerichtet ist; sie ist der einzige Gegenstand seiner Liebe, weil in ihr alles zur Einheit zusammengefaßt ist, was Gott so gleichartig ist, daß es überhaupt für seine Liebe in Betracht kommen kann. Liebe ist nämlich das stetige Streben, den eigentümlichen Selbstzweck eines anderen gleichartigen geistigen Wesens auszubilden und anzueignen, indem diese Aufgabe zugleich als notwendige Aufgabe der eigenen Selbstzweckbestimmung beurteilt wird. Nur in einer oder in vielen Personen kann darum das Objekt vorgestellt werden, das dem Wesen Gottes

als Liebe korrelat ist. Ob nun der Zweck, der unter dem Begriff der Liebe in dem persönlichen Selbstzweck Gottes eingeschlossen gedacht wird, durch die Hervorbringung einer geliebten Person oder die Hervorbringung, Erziehung und Vollendung einer Geisterwelt bezeichnet wird, ließe sich von dem Begriff der Liebe aus nicht entscheiden. Da aber die Welt mit einer Vielheit von Geistern, die als Glieder einer Gattung existieren, gegeben ist, so ergiebt sich, daß eine zur Gattung verbundene Vielheit von Geistern der Liebe Gottes korrelat ist. Als Vielheit ist nun aber das Menschengeschlecht auch unter dem Attribut der Gattungseinheit der Natur gleichartig und der Einheit des göttlichen Wesens ungleichartig; denn die Vielheit ist bedingt durch die Teilnahme an der materiellen Natur, das Menschengeschlecht ist unter diesem Attribut mit den Bedingungen verflochten, unter denen die Gattungen und Arten aller organischen Geschöpfe existieren. Soll es sich als Gott gleichartig bewähren, so muß es als eine übernatürliche geistige Einheit begriffen werden können. Diese Einheit bietet sich dar in der Idee der sittlichen Vereinigung des menschlichen Geschlechts durch das Handeln aus dem Motiv der allgemeinen Nächstenliebe, welches keine Schranke an der Familie, dem Stande und der Volksgenossenschaft findet und so das von den natürlichen partikularen menschlichen Vereinigungen bestimmte Handeln ergänzt und überbietet. Das ist aber die christliche Idee des Reiches Gottes. Die in ihm gegebene Einheit der vielen gehört dem Gebiet des durchaus bestimmten, nämlich des guten Willens an, sie ist darum der Einheit des göttlichen Willens soweit gleichartig, daß darin (bezw. in Christus, als dem Herrn der Gemeinde) das Korrelat der göttlichen Liebe zu erkennen ist. Gott ist die Liebe, sofern er seinen Selbstzweck setzt in der Heranbildung des Menschengeschlechts zum Reich Gottes und unter dem Gesichtspunkt dieser seiner Bestimmung liebt er das Menschengeschlecht [1]). Die Bestimmung des Menschengeschlechts für das Reich Gottes hat man sich so zu denken, daß nicht bloß ein auserwähltes Volk sondern die Völker im allgemeinen berufen sind,

---

1) A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung. 2. Aufl. III. 259 ff. 276 ff.

im Lauf der Geschichte in dasselbe einzutreten. Um die Einzelnen kann es sich auf dem geschichtlichen und anthropologischen Standpunkt ebenso wenig handeln wie vom Standpunkt Gottes aus. Der Einzelne ist so abhängig von seinem Volkstum, daß er nie als solcher sondern immer nur unter den mehr günstigen oder ungünstigen Bedingungen seiner besonderen nationalen Bildung auf die durch das Christentum gestellte Aufgabe eingeht. Das Christentum ist für die Völker bestimmt; nur wenn es sich ihrer und damit der bei ihnen geltenden sozialen Ordnungen bemächtigt, kann es sie zur höchsten Stufe sittlicher Gemeinschaft führen. Wenn es in der Minorität eines Volkes antinational bliebe, würde es seinen Anhängern den notwendigen Boden ihrer geistigen Existenz entziehen und dadurch selbst zu einer unfruchtbaren Partikularität herabsinken. Dagegen kommt es aber gar nicht darauf an, daß alle Glieder eines Volkes auf die ihnen geltende Bestimmung eingehen. Die Bestimmung des Menschengeschlechts für das Reich Gottes bleibt gültig, auch wenn, wie es allen Anschein hat, nicht alle Völker an derselben teilnehmen. Daß sich der Begriff der zur höchsten geistigen Aufgabe bestimmten Menschheit nicht mit der Gesamtheit der Völker in ihrer natürlichen Existenz deckt, ist ja schon daraus erkennbar, daß gewisse Völker durch die Berührung mit christlichen Kulturvölkern zu keiner Verstärkung ihres Daseins sondern vielmehr zur Entkräftung und zum Aussterben gelangen. Über solche Völker, welche keine Aussicht gewähren, zum Christentum überzugehen, wäre einfach zu urteilen, daß sie durch ihre Entfernung von der Humanität daran gehindert werden. In der That sind es ja eigentlich nur die weltgeschichtlichen Völker, welche eine Vorstellung von der natürlichen und sittlichen Einheit der menschlichen Gattung in dem Grade selbst gefunden haben, um die praktisch durchschlagende Idee gleichen Inhalts sich aneignen zu können und in der religiösen Gemeinde des wahren Gottes vereinigt zu werden [1]).

Wenn demnach weitaus der größte Teil des Menschengeschlechts nicht in den Zweck der Welt aufgenommen ist, wenn die zu ihm gehörenden Völker und Individuen nicht Gegenstand der göttlichen

1) A. a. O. 125 ff.

Liebe sind, weil es für sie keinen Mittler giebt, der sie aus ihrer Vereinzelung in der Materie, in welcher sie für das Auge der Liebe verloren sind, heraus̈heben und Gott darstellen würde, wozu sind sie da? welchen Sinn hat das Dasein für sie? was bedeuten sie für Gott? — Man darf sie nicht etwa einem anderen Gott (a. a. O. 276) zuteilen, der in seiner Zweckbestimmung auch ihrem Dasein seinen Zweck gäbe. Auch die Natur ist ja nicht von einem Demiurgen geschaffen; auch sie erklärt sich vielmehr aus dem Liebeswillen des einen wahren Gottes, nur ist sie, weil als Natur ihm ungleichartig nicht Zweck, sondern Mittel seiner Liebe (a. a. O. 260 ff.), geschaffen, damit in ihr das moralische Reich der geschaffenen Geister hervorgebracht werde. Dieselbe Bestimmung müssen nun die Menschen haben, bei denen die Gleichartigkeit mit Gott nur potentiell ist, während in der That ihre Humanität in verschiedenen Abstufungen durch die Gleichartigkeit mit der Natur bestimmt ist. Wenn sie nicht eine ganz zufällige Zugabe der Schöpfung sein sollen, bleibt nichts anderes für sie übrig. Die Menschheit zerfällt somit nach ihrer Bestimmung und ihrem Verhältnis zu Gott in zwei Klassen. Die eine ist in ihrer Gesamtheit als die Gemeinde Gottes der Zweck der Welt und der Gegenstand der göttlichen Liebe. Die ihr zugehörigen Individuen dürfen sich als Menschen betrachten, die in ihrem Herrn Jesus Christus von Gott geliebt werden, denen seine Vorsehung alles zum besten kehrt, deren Selbstgefühl recht hat, wenn es ihnen bezeugt, daß sie jeder für sich gegenüber allen anderen Personen und allem Naturzusammenhang einen unvergleichlichen Wert haben. Die andere Klasse, die Gesamtheit der vom Reich Gottes ausgeschlossenen Menschen umfassend, ist nicht Gegenstand der göttlichen Liebe, und ihre Bestimmung ist, der Hervorbringung, Erziehung, Vollendung der ersten als Mittel zu dienen. In ihrem Los vollzieht sich weder ein Gericht Gottes, denn neben solchen, welche durch ihre eigene Schuld am Reich Gottes keinen Teil haben, enthält diese Klasse die Masse derer, die dafür nicht verantwortlich gemacht werden können, noch liegt darin eine Zurücksetzung, über die Gott gerechtfertigt werden müßte. Die Menschen werden zwar im allgemeinen als mit Gott verwandt beurteilt, weil sie in der Fähigkeit des vernünftigen Den-

kens und der Rede eine ursprüngliche Ausstattung besitzen, die sie von aller Natur unterscheidet, aber zur geistigen Persönlichkeit müssen sie sich entwickeln und wenn sie in dieser Entwickelung nicht über die ersten Ansätze hinauskommen oder auf halbem Weg stehen bleiben, daher nicht zu der Gleichartigkeit mit Gott gelangen, wie sie in der Gemeinschaft des Reiches Gottes gegeben ist, so ist ihnen damit nicht etwas versagt, worauf sie von dem ihnen anerschaffenen Wesen aus einen Anspruch hätten erheben können. Das geistige Wesen des Menschen besteht in den Funktionen seines Willens und Denkens, nicht in einer geistigen Substanz, die von ihnen abgelöst begriffen werden könnte (nach dieser animistischen Anschauung sind die religiösen Vorstellungen der neutestamentlichen Schriftsteller gebildet; Ritschls Ansicht liegt mehr in der Linie der Psychologie des Buddhismus, dessen Erlösungslehre vorzüglich durch die antianimistische Betrachtungsweise ihr eigentümliches Gepräge erhalten hat); die Seele ist nur als Ursache der Thätigkeiten als ihr Zweck und als das Gesetz ihrer konstanten Veränderungen hinzuzudenken [1]). Die Würde des Menschen beruht nicht auf dem fiktiven Wert der unbekannten Substanz, sondern auf dem ihm eigenen wirklichen geistigen Leben. Bleibt dasselbe unter einer gewissen Höhe, so ist der Mensch nicht als volle geistige Persönlichkeit zu beurteilen, und damit geschieht ihm ebenso wenig ein Unrecht als dem höchstorganisierten Tier damit, daß es nicht dem Menschen gleichgestellt wird.

Die Frage, welchen Sinn das Dasein für die außerchristliche Menschheit vom Standpunkt der Erlösung aus habe, scheint so, ohne daß die Quellen unzähliger Schwierigkeiten, Eschatologie, Lehre von der Sünde, Prädestination zuhilfe genommen wären, aufs einfachste gelöst. Kann man aber diese Lösung als den richtigen Ausdruck für das, was das christliche Bewußtsein fordert, gelten lassen? Wird nicht durch diese Bestimmung der Bedeutung der Menschheit für Gott gerade die eigentümlich christliche Bedeutung der Idee des Reiches Gottes bedroht? Es soll (vgl. Unterricht § 6. 10) der Vorzug der christlichen Idee des Reiches Gottes sein, daß sie der dem Grundsatz der Gleichheit aller Menschen als Menschen ent-

1) A. a. O. 18 ff. Theologie und Metaphysik 1881.

sprechenden Praxis der Humanität einen festen Boden schafft, indem sie dieselbe nicht an den schwankenden Begriff von der Natur des Menschen, sondern an den Gedanken des überweltlichen Gottes knüpft. Wenn sich nun aber für den überweltlichen Gott die Menschen seinem Begriff nach in zwei Klassen scheiden, von denen die eine (ohne ihr Verdienst) Zweck, die andere (schuldig oder unschuldig) Mittel zum Zweck ist, sollte dies nicht auch in der Praxis der Glieder des Reiches Gottes sein Korrelat haben? Die Angehörigen christlicher Nationen müssen allerdings ohne weiteres als gleichartig anerkannt werden, da es im allgemeinen von keinem derselben festgestellt werden kann, daß er für die zweite Klasse bestimmt sei, aber warum sollte man Völkerschaften, die so abnorm, von der Humanität so weit entfernt sind, daß kein unbefangener Beobachter sie für Gott gleichartige geistige Wesen erklären würde, nicht als Menschen zweiter Klasse behandeln? Kant war der Ansicht (Kritik der praktischen Vernunft I, 2, 2. V), daß der Mensch niemals bloß als Mittel von jemanden (selbst nicht von Gott) gebraucht werden könne, ohne zugleich hierbei selbst Zweck zu sein. Ritschl macht mit Gott von vornherein eine Ausnahme; in der „Gemeinde des wahren Gottes" hat es aber immer Leute genug gegeben, die sich gerne mit gutem Gewissen in ihrer Praxis unter dieselbe Ausnahme gestellt hätten und daher für irgendwelche entsprechende theologische Theorie dankbar waren.

So gewiß nun aber diese Praxis nicht als christlich gelten kann, so gewiß besteht auch keine ihr irgend entsprechende theologische Theorie vor dem christlichen Bewußtsein. Wenn dasselbe den religiösen Wert und das sittliche Recht des abstrakten menschlichen Individuums nicht mehr vertreten wollte, würde es dem außerchristlichen Humanitätsgedanken den Vortritt lassen und dazu den Geist des Evangeliums verscherzen. Ritschl macht dem lutherischen Universalismus und dem calvinischen Partikularismus gegenüber mit Recht geltend, daß „die Männer des Neuen Testaments die Bestimmung des Christentums in der Hauptsache auf die Gemeinde, d. h. auf die Menschen, welche in derselben eine eigentümliche Stufe der Menschheit darstellen, begrenzen", daß Röm. 11, 32 „die Gesamtheit, die Gott unter den Ungehorsam

zusammengeschlossen hat, nm sich ihrer wieder zu erbarmen, gemäß dem Zusammenhang sich nicht auf die einzelnen Menschen, sondern auf die Völker, die vorher als Juden und Heiden einander entgegengesetzt waren, beziehe", daß Paulus in dem Gedankengang Röm. 9—11, wenn er die Anwendung der Gnade Gottes verfolgt, die großen Massen im Auge habe und die Einzelnen nicht berücksichtige, z. B. gegen das Schicksal der vielen einzelnen Genossen seines Volkes, welche vor der Bekehrung des ganzen Volkes aus dem Leben scheiden, gleichgültig sei; und wenn er die Stelle 1 Tim. 2, 4—6 „wegen ihrer Abweichung von dem Wortlaute Christi und von der apostolischen Betrachtungsweise, namentlich der des Paulus, für theologisch unverbindlich" erklärt, so macht er dabei nur von seinem Recht als moderner Theologe Gebrauch. Er könnte aber in dieser Eigenschaft noch weiter gehen und anerkennen, daß auch der von ihm vertretene Partikularismus nicht eigentlich paulinisch ist. Die moderne Theologie kann sich ja als schriftgemäß behaupten, ohne sich durch irgendwelche Aussagen der Schrift als solche schlechthin für gebunden zu achten, da sie in der Regel (so wie „der Satz, daß Gott die Rettung aller beabsichtige, ohne Zweifel durch die gnostische Beschränkung des Christentums auf die Pneumatiker hervorgerufen ist"), nicht bloß den Wortlaut, sondern auch die Anschauung, an der sie Anstoß nimmt, aus einem nicht allgemein gültigen Motiv zu erklären vermag. Eine wirklich „schriftgemäße" Theorie, welche die in der Schrift gegebenen Anschauungen dogmatisch gestalten wollte, müßte jedenfalls auch die hamartiologischen und eschatologischen Daten berücksichtigen, wie es in ihrer Art im ganzen die ältere Theologie gethan hat. Wenn mit diesem Apparat keine befriedigende Lösung erreicht wurde, so folgt daraus nicht, daß er entbehrlich ist. Die Forderungen des christlichen Bewußtseins haben an ihm doch wenigstens einen gewissen Halt gehabt. Daß aber die Anschauung Ritschls hier unterchristlich ist, erprobt sich daran, daß sie vollständig befriedigt, wenn man statt des religiösen Gedankens die landläufige Kulturidee einsetzt. Die Kulturidee fordert die Idee einer Kulturgesellschaft. Der Kulturzweck kann nur durch die menschliche Gesellschaft erreicht werden und in der Realisierung des Kulturzwecks erreicht die menschliche Gesell-

schaft ihre Bestimmung. Die Welt ist dazu da, daß in ihr aus dem menschlichen Geschlecht heraus sich das Kulturreich bilde, das die Kultur repräsentiert und ins Unbegrenzte weiterentwickelt. Die Kultur ist international, nicht an die Schranken der Volksgenossenschaft gebunden, aber sie kann sich nur realisieren, indem sie sich der Nationen und ihrer sozialen Ordnungen bemächtigt. Sie ist für die Völker, nicht für die Einzelnen bestimmt. Der Einzelne kann sie sich im allgemeinen nur unter den Bedingungen seiner nationalen Bildung aneignen; wenn sie in einem Volk in der (moralischen) Minorität bliebe, so würde sie mit ihren Trägern verkümmern. Dagegen hat es gar nichts zu bedeuten, wenn nicht alle Glieder eines Volkes auf die ihnen geltende Bestimmung eingehen. Das Individuum als solches ist der Kulturidee überhaupt ganz gleichgültig. Aber auch die Völker haben für sie nur insoweit Interesse, als sie Aussicht geben, sich der Kulturgesellschaft eingliedern zu lassen. Ist dies nicht der Fall, so sind sie eben für das Kulturleben nicht da oder nur insofern, als sie als Mittel zu seiner Herstellung dienen. Man kann daher mit Beziehung auf die Kulturidee das Menschengeschlecht in zwei Klassen teilen. Die eine verwirklicht den Zweck der Kultur, stellt die Idee abgestuft dar, sie enthält die eigentlichen Herren der Welt, für die alles Gute der Welt bestimmt ist, deren Recht es ist, ein unüberbietbares Selbstgefühl zu besitzen, die andere besteht aus den Unkultivierten oder Unkultivierbaren, deren Beruf es ist, wie die übrige Natur sich für den Kulturzweck von der ersten Klasse gebrauchen zu lassen ohne Rücksicht auf ihr eigenes Wohl und Wehe. So wenig aber die erste Klasse aus prädestinierten Aristokraten besteht, so wenig darf man sich die zweite als eine Art Strafklasse vorstellen. Die Kulturidee straft überhaupt nicht, und die Kulturgesellschaft erfüllt nur ihre Berufspflicht, wenn sie unter Umständen die, welche ihr nicht angehören, zertritt oder ihnen das Leben zur Hölle macht. Von einer zur Hölle verdammten massa perdita weiß diese Gesellschaft nichts. Besser ist ihr die misera plebs der alten Theoretiker des Kapitalismus bekannt, die weggeworfen wird, wenn sie ausgenutzt ist, und an die dann weiter noch einen Gedanken zu verschwenden, schon Mangel an Kultur beweisen würde.

Der christlichen Religion ist der Gedanke eigentümlich, daß die göttliche Liebe sich für die Menschen opfert, statt daß die Menschen den göttlichen Zwecken geopfert werden; sie kennt ferner keine Masse indifferenter Menschen, sondern würdigt jedes Individuum des göttlichen Urteils über seinen sittlichen Wert und seine ewige Bestimmung. Man wird daher einen Gottesbegriff, aus dem sich nur eine Ansicht von der Bestimmung der Menschheit ergiebt, welche in das Geleise der Kulturidee hineinführt, nicht wohl als Ausdruck „der vollkommenen in der christlichen Religion offenbaren Erkenntnis Gottes", welche das Rätsel der Welt lösen könnte, gelten lassen können. Wollte man aber, um den Gottesbegriff mit seiner Qualifikation zur Lösung des Weltproblems zu retten, die Welterklärung von der Aufgabe, über die Bestimmung der außerchristlichen Menschheit bestimmte Auskunft zu geben, dispensieren, so müßte das christlich-religiöse Bewußtsein darauf bestehen, daß es sich, wenn nun einmal die Welt erklärt werden solle, gerade hierfür vor allem interessiere, daß es sich von keinem Kultus der Idee einreden lassen könne, es handle sich bei der Welt und ihrer Geschichte um die Menschen selbst erst in zweiter Linie, daß daher, wenn die Frage unbeantwortet bleibe, welchen Sinn das Dasein für die Menschen habe, deren Leben ohne Versöhnung hingehe, alle übrige Teleologie nicht ausreiche, um ihm das Dasein und die Geschichte der Menschheit verständlich zu machen.

Rezensionen.

1.

Ph. Schaff, **History of the Reformation** auch unter dem Titel History of the Christian Church. vol. VI German reformation. Edinburg u. Newyork 1888. vol. VII the swiss Reformation. 1892.

Ph. Schaff ist ohne Zweifel in der heutigen theologischen Welt eine eigenartige Erscheinung, und gern entspreche ich dem Wunsche der Redaktion dieser Zeitschrift, mit der Besprechung des obengenannten letzten großen Werkes eine kurze Skizze des litterarischen Entwickelungsganges des greisen Gelehrten zu verbinden, der voriges Jahr unter großer Teilnahme der alten und neuen Welt das fünfzigjährige Jubiläum seiner Dozententhätigkeit feiern durfte.

Ph. Schaff entstammt der freien Schweiz. In dem alten Chur in Graubünden ist er am 1. Januar 1819 geboren. Aber seine Erziehung war eine deutsche. In Stuttgart hat er das Gymnasium besucht. Seine theologischen Studien absolvierte er in Tübingen, Halle und Berlin. Die scharfe Kritik und die ganze in sich geschlossene Natur Ferdinand Christian Baurs, bei dem er Dogmengeschichte und Symbolik hörte, scheinen auf den jungen Studenten einen nachhaltigen Eindruck nicht gemacht zu haben, desto mehr Anregung empfing er in Halle. Auch ohne Kunde von seiner gelegentlichen Angabe, daß er 1839—1840 sechs Monate im Hause Tholucks zugebracht hat, würde der Tholucksche Einfluß namentlich in seinen ersten Arbeiten unschwer zu erkennen sein. Tholuck wies

ihn wohl auch weiter zu A. Neander in Berlin, denn dieser, dessen Andenken er später voll dankbarer Erinnerung in einem anspruchslosen Schriftchen[1]) gefeiert hat, sollte neben Theremin, während der Einfluß Schleiermachers und Hengstenbergs zurücktrat, sein eigentlicher Lehrer werden, allerdings nur indirekt, denn seiner eigenen Angabe zufolge hat er nur die Vorlesungen über moderne Kirchengeschichte bei ihm gehört, durfte sich aber jahrelang des persönlichen Verkehrs mit demselben erfreuen, und gerade in diesem hat Schaff wie alle Schüler Neanders die meisten Anregungen erhalten.

Nach einer kurzen Hauslehrerzeit, während deren er mit seinem Zögling Italien besuchen konnte, kehrte er 1841 nach Berlin zurück, um die Würde eines Licentiaten zu erwerben und sich als Dozent der Theologie zu habilitieren. Das Licentiatenexamen machte er 1841 zusammen mit J. L. Jacobi, der später in Königsberg und von 1855—1888 in Halle die Kirchengeschichte vertreten hat. Schon vorher hatten sich der erheblich ältere Erbkam, der spätere Professor in Königsberg († 1884) und Aug. Kahnis und Ed. Piper habilitiert, zwei Monate später Hermann Reuter, — alle Schüler Neanders. Ich weiß nicht, ob diese sechs jungen Historiker, die, ein seltener Fall, auch wirklich, wenn auch nur kurze Zeit, nebeneinander dozierten und später sehr verschiedene Wege gingen, ein näheres Verhältnis zu einander gehabt haben, halte es aber bei der großen Verschiedenheit derselben schon damals für nicht wahrscheinlich. Nur Schaff und Jacobi haben, soweit mir bekannt, sich geistig und persönlich bis zu des letzteren Tode nahe gestanden. Die Art der Bekämpfung Erbkams in Schaffs Erstlingsschrift läßt auf ein näheres Verhältnis zu demselben nicht schließen. Wie verschieden war doch auch, nach ihren späteren Leistungen zu urteilen, der Einfluß, den Neander auf diese seine Schüler ausgeübt hat! Mein unvergeßlicher Lehrer Hermann Reuter pflegte von Neander mit großer Verehrung zu sprechen. Jeder Theologe müßte wenigstens einen Band seiner Kirchengeschichte gelesen haben, war eine Forderung, die er an seine Studenten stellte. Das innige,

---

1) Ph. Schaff, August Neander. Erinnerungen. Gotha 1886. Übersetzung aus der Schrift: Saint Augustin, Melanchthon, Neander, three Biographies. Newyork & London 1886.

warme Christentum, wofür er immer eintrat, auch die Mahnung, die er seinen Schülern sogar denen, die längst Professoren waren, nicht genug wiederholen konnte, daß der Kirchenhistoriker nie aufhören dürfe, das Ganze der Theologie zu treiben, stets auch mit der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft Fühlung haben müßte, mag zum Teil auf den Meister zurückzuführen sein. Auch das geringe Verständnis für die Schönheit der Natur und für die Kunst hatte er mit ihm gemein. Aber als Historiker verdankte er Neander wohl nicht mehr als das Lebensinteresse an der Kirchengeschichte und vielleicht die unentwegte Energie, mit der er dem Werdeprozeß der von ihm behandelten Persönlichkeiten, eines Becket, eines Augustin, eines Bernhard u. s. w., aber auch (gegen Neanders Neigung) solcher nachging, die ihm im höchsten Maße unsympathisch waren, wie eines Abälard und eines Friedrich II. Seine Methode, seine Ziele, seine Geschichtsbetrachtung waren ganz andere. Die entschiedene Betonung des Zusammenhangs der allgemeinen Geschichte mit der Kirchengeschichte, die, obwohl erst Reuter den Bann gebrochen hat, jetzt selbstverständlich ist, steht sogar in einem gewissen Gegensatz zu Neanderschen Gedankengängen. — Aug. Kahnis, der doch eigentlich mehr Dogmatiker war, hatte von ihm das Pathos und das Pectus, das in Verbindung mit der dem Studierenden immer imponierenden Sicherheit des Urteils und einer hervorragenden Erzählergabe, um ein Urteil von Loofs zu wiederholen, „ein Menschenalter lang in Leipzig die größten Auditorien füllte", ohne daß er die Forschung weitergeführt hätte. Erbkam hat nach sehr wertvollen Anfängen (Geschichte der protestantischen Sekten. Hamburg und Gotha 1848) an den historischen Aufgaben sich kaum noch beteiligt. Anders Piper, dessen große Verdienste um die christliche Archäologie allgemein anerkannt sind. Mit Neanderscher Hingebung verstand er es, sich in ein besonderes Feld der Forschung mit bleibendem Erfolg zu vertiefen und zugleich wie der Meister den besonderen Interessen der kirchlichen Gemeinde zu dienen; die universalhistorischen Interessen Neanders hatte er aber ebenso wenig als die ebenerwähnten. Genuine Schüler Neanders waren außer J. J. Herzog nach Interesse, Methode und Darstellungsweise doch nur Jacobi, der aber doch

durch seine Schärfe gegen Rom und gelegentlich gegen die Sektierer (Irvingianer), durch die er sich auch als praktischer Kirchenmann ein bleibendes Verdienst erworben hat, die Linie Neanderscher Irenik weit überschritt, — und Schaff, und Schüler schlechthin, in den meisten Punkten die Tendenzen des Meisters fortführend, nur Schaff.

Doch kehren wir wir zu seiner Entwickelung zurück. In seinem ersten, noch vor seiner Habilitation geschriebenen, Buche behandelte der erst einundzwanzigjährige junge Mann eine der schwierigsten Fragen der biblischen Theologie: „die Sünde wider den heiligen Geist und die daraus gezogenen dogmatischen und ethischen Folgerungen“ (Halle 1841). Das heute beinah vergessene Buch mutet den modernen Leser eigentümlich an. Das exegetische Interesse tritt offenbar hinter dem dogmatisch-praktischen sehr zurück. Die Methode mit ihren vielen Zergliederungen hat etwas Scholastisches. Der Verfasser verrät schon eine nicht geringe Abneigung gegen Schleiermachersche und Hegelsche Aufstellungen. Während er später wie Neander immer mehr von Hengstenberg ablenkte, ist er hier noch sein Schüler, aber noch mehr der Schüler Tholucks. Dem letzteren eifert er auch nach in der Beibringung historischen Materials, dann durch häufige Citate aus Dichtern, wie sie heute fast nur noch bei Livländern üblich sind. Schon auf dem Titelblatt prangt ein Ausspruch von Novalis. Doch ist der Verfasser zu sehr entschiedener Reformierter, der mit Zwingli für die Seligkeit der edlen Heiden, „die so unzählige Christen beschämen“, eintritt (S. 137), um sich von der Verschwommenheit der absterbenden Romantik imponieren zu lassen. Jener „sentimentalen Wehmut der Passivität“, — das bezieht sich speziell auf die Anschauungen Erbkams von dem Zustand der Verdammten in seiner Abhandlung: „Über die Lehre von der ewigen Verdammnis“ (Stud. u. Krit. 1838, S. 384), „jenem Klopstockschen Abadonnawesen, einem Produkte unserer nervenschwachen Zeit“, möchte er vielmehr die Energie früherer Zeiten entgegensetzen. Dazu sollen wohl auch die „pastoraltheologischen Winke“ dienen, die er als Schüler Theremins, dem er das Buch gewidmet hat, seinen exegetisch-dogmatischen Ausführungen (S. 167 ff.) beifügt. Dabei lebt er doch zu sehr in dem

philosophischen Zeitalter, um sich nicht auch mit Hegel auseinanderzusetzen, was er mit einer durch sein Thema so wenig motivierten Ausführlichkeit thut, daß man recht haben wird zu sagen: es ist dem Verfasser Bedürfnis, wie über manches andere, so auch über seine Stellung zur herrschenden Philosophie sich auszulassen. Das Merkwürdigste aber an dem Buche und das für uns Moderne vollständig Unverständliche ist wohl ein „historischer Anhang über das Lebensende des Francesco Spiera", das er mit großer Genauigkeit auf Grund eines alten Druckes erzählt, um daran seine Theorie von der Sünde wider den heiligen Geist zu illustrieren.

Dieser Schrift folgte als Habilitationsschrift die Abhandlung: „Das Verhältnis des Jakobus, Bruder des Herrn, zu Jakobus Alphäi". Berlin 1842. Seine Berliner akademische Thätigkeit als Dozent für Kirchengeschichte und Exegese, die er am 12. Dezember 1842 mit einer Vorlesung über die „katholischen Briefe" und einer zweiten über „Geschichte der modernen deutschen Theologie" begann, war jedoch nur eine kurze. Schon im Sommer 1843 erhielt er auf Empfehlung von Julius Müller, Tholuck und namentlich Neander die Aufforderung, eine Stelle als deutscher Professor an dem Seminar der deutsch-reformierten Kirche der Vereinigten Staaten Amerikas in Mercersburg zu übernehmen. Im Frühjahr 1844 folgte er dem Rufe, nachdem er in Elberfeld in der Kirche Friedrich Wilhelm Krummachers, der die gleiche Berufung abgelehnt hatte, ordiniert worden war. Vor der Überfahrt nach der neuen Welt lernte er in einem mehrwöchentlichen Aufenthalt in England, während dessen er auch die berühmten Maimeetings in Exeter Hall mitmachte, zum erstenmal englisches Kirchentum genauer kennen, machte auch die Bekanntschaft der vielgenannten Führer der kirchlichen Parteien eines Pusey und Newmann, wie Stanleys, des späteren Dekans von Westminster, des Führers der Broad church.

Der Erfolg hat bewiesen, daß Neander keine passendere Persönlichkeit empfehlen konnte, wenn es galt, einen Mann zu wählen, der mit der Fähigkeit, sich in andersartige Verhältnisse zu finden, diejenige Gelehrsamkeit und Vielseitigkeit verband, deren es bedurfte, um deutsche Theologie nach Amerika zu verpflanzen und sie auf dem neuen Boden heimisch werden zu lassen. Auch bot der Re-

publikaner, der Schweizer, der doch seine Bildung außerhalb der Heimat erworben, und schon etwas international geworden war, für das Gelingen des Unternehmens von vornherein eine größere Garantie als irgendein anderer. Immerhin war es für den bisherigen Dozenten an der Berliner Hochschule in der That ein großer Umschwung der Verhältnisse, jetzt in dem weltverlassenen kleinen Mercersburg den Instruktor von einem halben Dutzend Zöglingen zu machen; aber mit der Begeisterung der Jugend ergriff er den neuen Beruf. Freilich, wenn er in Amerika wie sein Lehrer Neander, der zu Zeiten in einer gewissen Schwärmerei für ein selbständiges, aus dem Volk herausgewachsenes Kirchentum sich aus den beengenden Schranken der Landeskirche wegsehnen konnte, eine größere Weite erwartete, so hatte er zunächst im Gegenteil die ganze Enge des Freikirchentums zu erfahren. Sogleich seine Antrittsrede über „das Prinzip des Protestantismus“ erregte großen Widerspruch. Durch die deutsch-reformierten Kreise Amerikas ging damals ein stark antikatholischer Zug. Man ging so weit, die römische Kirche so wenig als christliche Kirche gelten zu lassen, daß man ihre Taufe nicht anerkannte und Konvertiten von neuem taufte. Dergleichen Schärfen entsprachen nicht der konfessionellen Indifferenz, die, abgesehen von Bayern, wo man soeben in der Kniebeugungsfrage den Kampf gegen römische Vergewaltigung kämpfte, in der damaligen deutschen Theologie üblich war. Am wenigsten war wohl von einer antikatholischen Tendenz in dem Berlin Friedrich Wilhelms IV. und im Kreise Neanders zu spüren, der selbst allen Schärfen abhold, seine Vorliebe für die Männer der „rechten Mitte“ namentlich in seinen Vorträgen und Gelegenheitsreden zum Ausdruck brachte.

Was eigentlich speziell in der mir nicht bekannt gewordenen Rede Schaffs den Anstoß hervorrief, kann ich nicht angeben. Nach einer gelegentlichen Bemerkung desselben zu schließen, hatte er wohl den Katholicismus als eine gottgewollte und damit relativ berechtigte Entwickelung bezeichnet, auf die dann die Kirche der Reformation als weitere Entwickelung gefolgt wäre [1]), — jedenfalls trug

1) In seiner Antwort auf die Begrüßung der reformierten Synode bei

ihm diese Rede eine regelrechte Anklage auf Häresie ein, welche die reformierte Klasse von Philadelphia unter Führung desselben Dr. Berg, der als erster seine Berufung betrieben hatte, gegen ihn erhob. Auf der Synode zu Newyork im Jahre 1845 wurde ihm wegen romanisierender Tendenzen in aller Form der Prozeß gemacht. Zwar führte derselbe nach mehrtägiger Verhandlung zu seiner Freisprechung, aber das Jahr darauf traf ihn auf Grund einiger inzwischen in englischer Übersetzung bekannt gewordener, richtiger zu diesem Zweck ausgesuchter Stellen aus seiner Schrift „über die Sünde wider den heiligen Geist" eine neue Anklage wegen Häresie. Sie bezog sich diesmal auf seine Äußerungen über den Mittelzustand zwischen Tod und Auferstehung und seine Hoffnung der Seligkeit der ungetauft verstorbenen Kinder (children dying in infancy) und solcher Heiden, die das Evangelium angenommen haben würden, wenn es ihnen angeboten worden wäre. Auch diese Angelegenheit wurde schnell erledigt, aber das jedenfalls in amerikanischen und wohl auch in deutschen Kreisen viel besprochene Ereignis hat, wie man auch aus seinen gelegentlich seines Jubiläums gemachten Äußerungen ersehen kann, einen unauslöschlichen Eindruck auf Schaff gemacht. Indessen seine Thatkraft hat jener Vorwurf der Häresie nicht gelähmt, auch nicht die betrübende Beobachtung, daß seiner eigenen Aussage zufolge durch „die pessimistische Auffassung der Spaltungen im Protestantismus", die in der von ihm ins Leben gerufenen „Mercersbury Review" zum Worte kam, mehrere Geistliche sich zum Übertritt zum Romanismus verleiten ließen. Mit der Kraft seiner festen evangelischen Überzeugung und der angestammten Energie des Schweizers lebte er seinem Amte als einer ihm von Gott gewordenen Aufgabe. Durch seinen „Kirchenfreund", der ersten periodischen theologischen Zeitschrift Amerikas in deutscher Sprache, die er seit dem Jahre 1848 herausgab, durch seine hervor-

---

seinem Jubiläum sagt er: „It was a vindication of the reformation on the theory of progressive historical development, which was then regarded as dangerous, but is now very generally accepted." In the Semicentennial of Philipp Schaff. (Newyork 1893. Privately printed), einer Zusammenstellung von Zuschriften, Reden 2c., denen die wichtigsten Daten für die obige Darstellung entnommen sind.

ragende Mitarbeiterschaft an den kirchlichen Aufgaben seiner Gemeinschaft, der Herausgabe einer neuen Liturgie, der Zusammenstellung eines deutschen Gesangbuchs, welches ihm allein übertragen wurde und 1859 erschien, so wie durch seinen deutschen und englischen Katechismus für Sonntagsschulen, seine Mitarbeiterschaft an der amerikanischen Bibelrevision, an der er einen Hauptanteil hatte, und manchen andern Arbeiten, erlangte er, zumal nachdem er sich auch schriftstellerisch der englischen Sprache bedienen konnte, in allen kirchlichen Kreisen der Vereinigten Staaten eine Bedeutung, die wiederum die dankbare Aufnahme seiner wissenschaftlichen Arbeiten fördern mußte und ihm eine Ehrenstellung innerhalb des amerikanischen Protestantismus aller Denominationen eintrug, wie sie schwerlich jemand vor ihm gehabt hat.

Der Bürgerkrieg hatte inzwischen seiner Thätigkeit in Mercersburg ein schrilles Ende bereitet. In der Nähe des Kriegsschauplatzes gelegen, mußte Mercersburg die Räume seines Seminars nach der Schlacht bei Gettisburg im Juli 1863 zu einem großen Hospitale hergeben. In der Hoffnung, in Newyork, wo er außer der Bibliothek des theologischen Unionsseminars die reichhaltige Stiftung eines Deutschen, die Astorbibliothek benutzen durfte, seine litterarischen Pläne besser fördern zu können, verließ er nach zwanzigjähriger Thätigkeit Mercersburg und begab sich nach der amerikanischen Metropole. Hier lebte er zunächst als Privatmann, hielt daselbst und an mehreren anderen amerikanischen Städten Vorlesungscyklen, unternahm im Jahre 1865 wie schon einmal früher eine längere Reise nach Europa, bei welcher Gelegenheit er mehrfach Vorträge hielt über den Bürgerkrieg und das christliche Leben in Amerika [1]), und ging seinen schriftstellerischen Arbeiten nach.

1) Sie erschienen unter dem Titel: Der Bürgerkrieg und das christliche Leben in Nordamerika. Vorträge, gehalten in Berlin und mehreren Städten Deutschlands und der Schweiz. Berlin 1865. 3. Aufl. 1866. — Mit seiner ersten Reise nach Europa hängt zusammen die Schrift: Amerika, die politischen, sozialen und kirchlich-religiösen Zustände der Vereinigten Staaten in Nordamerika, mit besonderer Rücksicht auf die Deutschen, aus eigener Anschauung dargestellt. Berlin 1854. Zweite erweiterte Aufl. 1858. Über Deutschland und Amerika sprach er auch auf dem Kirchentag von 1854 in Frankfurt a. M.

Im Jahre 1869 erhielt er eine neue ihm zusagende Anstellung als Professor an dem theologischen Unionsseminar in Newyork, in welcher er nach und nach als Dozent alle Gebiete der Theologie in Vorlesungen behandelte, vornehmlich aber die Kirchengeschichte.

Seine litterarische Thätigkeit, über die er in dem Supplement seiner amerikanischen Ausgabe von Herzogs theologischer Realencyklopädie und in der schon erwähnten Jubiläumsschrift „The Semicentennial of Philipp Schaff" 1893 Auskunft giebt, ist eine überaus große, kaum übersehbare. Unter seinen Schriften und Aufsätzen, von denen nur ein sehr kleiner Teil in Europa bekannt geworden ist, gehört natürlich sehr vieles dem Gebiet der kirchlichen Tagesfragen an, mit denen Schaff, abgesehen von seiner Neigung, auch als langjähriger Sekretär der Newyorker Sabbatgesellschaft und Ehrensekretär der Evangelischen Alliance, für deren Ziele er mit großer Begeisterung gewirkt hat und noch wirkt, es noch mehr zu thun hatte, als mancher anderer im kirchlichen Leben stehender Gelehrter. Anderes hat nur Wert für Amerika, so sein Werk, welches unmittelbar in die deutsche Theologie und die Art, sie zu lehren, einführen sollte: „Germany: its universities theology and religion. With sketches of Neander, Tholuck, Olshausen, Hengstenberg, Twesten, Nitzsch, Müller, Ullmann, Rothe, Dorner, Lange, Ebrard, Wichern, and other distinguished German divines of the age." 418 pp. Philadelphia 1857, ferner sein speziell englisch-amerikanischen Interessen dienendes Bibellexikon, und namentlich seine Übersetzungsarbeiten. Dahin gehören seine amerikanische Ausgabe von Langes Bibelwerk und die zweite Auflage der protestantisch-theologischen Realencyklopädie, Arbeiten, in denen der Herausgeber ein ganz eminentes, für den deutschen Gelehrten freilich bisweilen unverständliches Adaptierungsvermögen bezeugt, denn diese Arbeiten sind keine wirklichen Übersetzungen, sondern teilweise sehr freie Umarbeitungen resp. Verkürzungen. Was der Verfasser, um die Modifikation seines theologischen Standpunkts zu erklären, in seiner Antwort auf die Beglückwünschung der Berliner theologischen Fakultät zu seinem Dozentenjubiläum sagt: „deutsche Gelehrsamkeit und deutsche Ideen können nicht effektiv auf ameri-

kanischen Boden verpflanzt werden ohne freie Reproduktion in englischer Sprache und praktische Applikation an die Bedürfnisse einer freien Kirche in einem freien Staate", kann auch für das angegebene Verfahren als Erklärung, oder wenn man will, als Entschuldigung dienen; immerhin hat die Art, wie die Artikel der Encyklopädie einer Angloamerikanisierung unterzogen wurden, nicht immer den Beifall der deutschen Autoren gefunden. Dabei soll bemerkt werden, daß das bereits erwähnte Supplement, welches eine kurze Lebensbeschreibung der theologischen Schriftsteller aller Denominationen in Europa und Amerika mit Aufzählung ihrer Werke [1]) enthält, eine sehr wertvolle Gabe ist, die den Wunsch erwecken möchte, ein Werk von gleicher Gründlichkeit in deutscher Sprache zu besitzen.

Das, was unter seinen Arbeiten das Interesse auch der deutschen Theologen in Anspruch nehmen muß, sind seine historischen Schriften, denen er wohl auch selbst die größte Bedeutung beilegt. Im Jahre 1851 erschien seine „Geschichte der apostolischen Kirche, nebst einer allgemeinen Einleitung in die Kirchengeschichte" (Mercersburg und Philadelphia. Zweite Aufl. Leipzig 1854), die dem Andenken Neanders gewidmet war. Dann als Resultat seiner Vorlesungsthätigkeit in Mercersburg seine „Geschichte der alten Kirche bis ins 6. Jahrhundert". (Leipzig 1867. Zweite Aufl. in drei Bänden 1869.) Über seine Geschichtsbetrachtung belehren uns charakteristische Auslassungen in der Einleitung: „Die Geschichte der Kirche ist die fortschreitende Entwickelung des Himmelreichs auf Erden, welches die Ehre Gottes und das Heil der Welt zum Ziele hat. Sie ist die zeitliche Entfaltung des ewigen Erlösungsplanes der göttlichen Weisheit und Liebe. Sie beginnt mit der Schöpfung Adams (!), der bereits vorbildlich auf Christum, den zweiten Urmenschen und Stammvater der Menschheit, hinweist, und mit der Verheißung des Schlangentreters, die ihm nach dem Verluste des

1) Encyclopedia of living divines and christian workers of all denominations in Europe and America being a supplement to Schaff — Herzog Encyclopedia of religious knowledge edited by Ph. Schaff and S. M. Jackson. Newyork 1887. Dazu ein Appendix vom Jahre 1891.

Paradieses der Unschuld mit der Hoffnung auf eine künftige Erlösung vom Fluche des Sündenfalls und auf eine unverlierbare Heiligkeit tröstete. Sie schreitet dann durch die vorbereitenden Stufen der göttlichen Offenbarung unter den Patriarchen, Moses, den Königen und Propheten bis zu dem unmittelbaren Vorläufer des Heilands herab, der seine Jünger dem Lamme Gottes zuführte, das der Welt Sünde trägt. Aber ihr eigentlicher Ausgangspunkt, wozu alle früheren Perioden nur als Einleitung dienen, ist die Menschwerdung des ewigen Worts — — und nächstdem das Wunder der Geistesergießung am ersten Pfingstfeste, wo die Kirche zuerst als eine christliche, mit dem Geiste des verklärten Erlösers erfüllte und mit der Bekehrung aller Völker betraute Gesellschaft und Heilsanstalt in die Erscheinung tritt. — — Die Kirchengeschichte im subjektiven Sinne des Wortes, als theologische Wissenschaft und Kunst ist die treue und lebensvolle Darstellung des Ursprungs und Fortschritts dieses göttlichen Himmelreichs auf Erden" u. s. w. „Alles, was wahrhaft groß und gut und heilig in den Annalen der Kirchengeschichte ist, muß auf den Impuls des Geistes Christi zurückgeführt werden." Aber weil er durch die Vermittelung sündhafter und irrtumsfähiger Menschen auf die Welt wirkt, schließt die Kirchengeschichte „ebenso eine Entwickelung eines Antichristentums, als des Christentums in sich. Sie enthält neben einer ununterbrochenen Reihenfolge göttlicher Wahrheit und Heiligkeit auch eine furchtbare Masse von Verderben und Irrtum." — „Allein anderseits zeigt die Kirchengeschichte auch, daß Gott immer mächtiger ist als sein Widersacher, und daß sein Lichtreich das Reich der Finsternis zuschanden macht."

Dies alles, wie anderes mehr, was in der Einleitung zu lesen ist, wird jeden, der einmal einen Blick in Neanders Kirchengeschichte gethan hat, erkennen lassen, daß Schaff mit seiner Kirchengeschichte wie sein Meister nicht nur bestimmte erbauliche Tendenzen verfolgt, sondern in der Auffassung von der Kirche und der Aufgabe der Kirchengeschichte ganz in den Bahnen Neanders wandelt. Es wäre nicht nötig, davon besonders zu sprechen, wenn der Verfasser nicht in den Arbeiten seiner letzten Jahre, namentlich in der vorliegenden Reformationsgeschichte diese Auffassung

wiederholt, ja noch schärfer betont hätte, stellt er doch da an den Geschichtsschreiber die Forderung: „he must follow the footsteps of Divine Providence, which shapes our ends, and guides all human events in the interest of truth, righteousness and peace“.

Wer meine kleine Schrift „über Grenzen des historischen Erkennens“ (2. Abdr. Erlangen und Leipzig 1890) zu Gesicht bekommen hat, wird begreifen, daß meine Auffassung eine etwas andere ist. Ich bestreite, daß es die Aufgabe des Historikers ist, „den Fußtapfen der göttlichen Vorsehung nachzugehen“, weil ich diese Aufgabe für eine unerfüllbare halte. Ich bestreite, daß die Geschichte der „Kirche die fortschreitende Entwickelung des Himmelreichs auf Erden ist“, oder daß, wie Schaff es ausdrückt, „die Kirche in subjektivem Sinne die treue und lebensvolle Darstellung des Ursprungs und Fortschritts dieses göttlichen Himmelreichs sei“, weil ich den diesen Gedanken zugrunde liegenden Kirchenbegriff wenn nicht für einen falschen, so doch für einen nicht hierhergehörigen bezeichnen muß. Dem Verfasser romanisierende Tendenzen vorzuwerfen, wäre lächerlich, aber offenbar identifiziert er gleich andern (z. B. J. J. Herzog) Kirche und Reich Gottes in ähnlicher Weise, wie das bei den Römern prinzipiell geschieht [1]). Das Reich Gottes ist gewiß, worin ich mit dem Verfasser natürlich übereinstimme, das Ziel nicht bloß der Kirche und Kirchengeschichte, sondern aller Geschichte, aber die Kirche selbst ist es nicht. Und das Reich Gottes, wie es unserm Glauben nach unter uns lebt und wächst, entzieht sich doch als Reich unserer empirischen Erkenntnis, kann also von uns als

1) Vgl. Nirschl, Propädeutik der Kirchengeschichte. Mainz 1888, S. 7. „Seine Kirche nennt Christus, ihr göttlicher Stifter das Reich Gottes, das Himmelreich. Sie ist das Reich Gottes, weil ihr Gründer und unsichtbarer Regent der Sohn Gottes ist, weil ihre Mitglieder die vom Geiste Gottes wiedergeborenen Kinder Gottes sind, weil ihre Lehre, ihre Gnadenmittel, ihre Gewalten und Vollmachten göttlich sind. — Sie ist das Himmelreich auf Erden. — — Die Kirchengeschichte als die Geschichte des von Christus, dem Erlöser der Welt gestifteten Reiches Gottes auf Erden, ist der Inbegriff der Schicksale und der Wirksamkeit dieses Gottesreiches in der Welt und in der Menschheit seit seiner Gründung bis jetzt.“

Geschichte, d. h. als Entwickelung nicht erkannt werden, wenn auch eine religiöse Betrachtung hier und da seine Spuren mehr zu ahnen als zu sehen vermag. Eine solche religiöse Betrachtung hat gewiß ihre Berechtigung (und welcher Historiker, dem das Christentum nicht bloß Forschungsobjekt sondern Quelle des Lebens ist, empfände nicht immer die Neigung dazu?), aber man kann sie nicht zur Aufgabe des Historikers machen, denn sie liegt außerhalb der Grenzen des historischen Erkennens. Man kann auch noch schönere Worte über das Wesen der Kirche und Kirchengeschichte machen, als dies bei Schaff geschieht, und findet sie z. B. bei Hase, wenn er, allerdings etwas orakelhaft schreibt: „die Kirche ist das Streben danach, der in der Menschheit fortlebende Christus zu sein. Die Kirchengeschichte ist die Darstellung der Kirche in diesem ihrem Werden durch die Thatsachen desselben“, oder wie J. J. Herzog: „die ganze Kirchengeschichte ist ein fortgesetztes Kommen des Herrn, d. h. die ganze Entwickelung des Christentums auf Erden ist die fortwährende Offenbarung seiner Gegenwart in der Kirche“. Auch damit wird gewiß eine religiöse Wahrheit ausgesprochen, und zwar eine solche, die sich für den, der an den auferstandenen Herrn der Kirche glaubt, von selbst versteht, aber für das Verständnis der historischen Entwickelung der Kirche ist damit noch nichts gewonnen, und was die Kirchengeschichte eventuell dem Christen lehren kann, deckt sich doch noch nicht mit ihrem Inhalt. Endlich stehen die großen Worte über Kirche und Kirchengeschichte, die sich bei den Universalhistorikern am Anfang ihrer Werke zu finden pflegen, und die daraus resultierenden Versprechungen in der Regel in keinem Verhältnis zu der darauffolgenden Darstellung —, „die Geschichte des Himmelreichs auf Erden“ hat weder Neander noch irgendein anderer bisher beschreiben können.

In dieser Frage empfiehlt sich eine gewisse Nüchternheit und ein gewisser Realismus. Mit dem dogmatischen Begriff von der Kirche kann der Historiker nichts anfangen. Die Kirche, deren Geschichte er allein beschreiben kann, ist niemals die Kirche, die Gegenstand unseres Glaubens ist, es kann nur etwas Empirisches sein, die äußere Gemeinschaft der Getauften, der sich zu Christo bekennenden oder wie man es sonst nennen will, denn nur deren

Werden, Wachsen und Wirken ist für uns erkennbar. Und vielleicht wird Schaff mir zustimmen, wenn ich ganz allgemein die Aufgabe des Kirchenhistorikers dahin bestimme: er hat den vielverschlungenen Weg aufzuzeigen, den die zu Christo sich bekennende Gemeinschaft in ihrem Streben, das Reich Gottes auf Erden aufzurichten, bisher gegangen ist.

Aber auch abgesehen vom Ausgangspunkte wird man in Schaffs Kirchengeschichte allenthalben den Schüler Neanders wiederfinden, so in der hier und da an das Erbauliche anstreifenden pathetischen Breite, in der Neigung für das Biographische, in der liebevollen Versenkung in das Werden der einzelnen für die Entwickelung bedeutsamen Persönlichkeiten, in der Ausführlichkeit, mit der er die christliche Lehre und das christliche Leben nicht ohne teilweise Überschätzung derselben behandelt und — nicht zuletzt in der Geringschätzung der allgemeingeschichtlichen Entwickelung für die Entwickelung der Kirche. Dieselbe ist vielleicht nicht so groß wie bei Neander oder bei J. J. Herzog, wonach Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte, oder Staat und Kirche nebeneinander herlaufen, wie zwei Ströme, die einander nur berühren, wenn der eine oder der andere über seine Ufer tritt, — aber bis zur Zeit Konstantins (bei dessen Bekehrungsgeschichte ein schüchterner Versuch der Kritik gemacht wird), mit welchem Herrscher „eine neue Periode beginnt, in welcher die Kirche den Thron der Cäsaren bestieg und dem Römerreiche in seinem Greisenalter neue Kraft und Glanz verlieh“, stehen sich doch auch nach Schaff die beiden Gemeinschaften wesentlich wie civitas dei und civitas diaboli gegenüber. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur das Kapitel zu lesen, welches die Geschichte des Kampfes des Christentums um seine Existenz im Staate behandelt. „Zuerst verhängnisvolle Vorzeichen, dann eine Reihe von blutigen Angriffen der dämonischen Mächte des Heidentums gegen das Christentum, mit erhabenen Scenen eines alle überwindenden Heldenmutes, dazwischen kurze Pausen und Ruhepunkte, zuletzt als schreckensvoller Schlußakt ein verzweifelter Kampf des Heidentums auf Leben und Tod, der aber mit dem bleibenden Sieg des Christentums endigt“ (Bd. I, S. 145), und weiter unten: „die Politik des römischen Staates, der Fanatismus

des abergläubischen Volkes und das Privatinteresse der heidnischen Priester vereinigten sich zur Verfolgung einer Religion, welche das wankende Gebäude des Götzendienstes zu stürzen drohte und wandten alle Mittel der Gesetzgebung, der Gewalt, der List und Bosheit an, um sie von der Erde zu vertilgen" (S. 147).

Mit diesen Auslassungen faßt Schaff seine Auffassung von dem Wesen der Verfolgung zusammen. Ganz abgesehen von der zwar tradierten aber nicht zu erweisenden Rede von dem „wankenden Gebäude des Götzendienstes", das doch trotz des heftigsten Ansturms des Christentums noch jahrhundertelang standhielt, urteilen wir heute über Motive und Verlauf der Verfolgungsgeschichte anders, und Schaff vielleicht inzwischen selbst. Wir haben ja mehr und mehr gelernt, die Geschichte jenes dreihundertjährigen Kampfes auch vom Standpunkt des römischen Staates zu betrachten, und daß man dieselbe und das Werden des Christentums nur dann verstehen kann, wenn man ihr im Zusammenhange des Volksganzen und des römischen Staatslebens nachgeht, und das gilt nicht bloß von der Verfolgung, sondern ebenso sehr von der Geschichte der Verfassung, der Litteratur u. s. w. Aber es ist nicht meine Absicht, ein vor mehr als zwanzig Jahren geschriebenes Buch zu kritisieren, sondern es zu charakterisieren, und es genügt hinzuzufügen, daß, wie die heutige Kritik auch darüber urteilen mag, das überaus fleißig und anschaulich geschriebene und trotz seiner Reichhaltigkeit nicht ermüdende Buch bei seinen amerikanischen, und wie ich aus der eigenen Erfahrung junger Jahre weiß, auch bei seinen deutschen Lesern das erreicht hat, worauf es dem Schüler Neanders nicht am wenigsten dabei angekommen sein mag, Liebe zur Kirchengeschichte und zur Kirche Christi zu erwecken.

Eine Fortsetzung dieser Kirchengeschichte, welche die Vorrede in Aussicht stellte, ist wenigstens in deutscher Sprache nicht erschienen. Dagegen entsprang den universalhistorischen Neigungen des Verfassers ein anderes großes Werk, durch welches sich derselbe nach dem Urteil aller Kundigen ein großes Verdienst erworben hat. Das ist seine Bibliotheca symbolica ecclesiae universalis. The creeds of Christendom, 3 Bde. (Newyork 1877), eines der wenigen Werke, von welchen man wirklich mit Recht sagen kann, daß

sie eine Lücke ausfüllten. Dieses wohl zunächst für die Länder englischer Zunge geschriebene und bei uns in Deutschland viel zu wenig gekannte Werk hat die Absicht, im Interesse einer komparativen Theologie, Symbolik, Polemik, Irenik, eine Zusammenstellung, wenn nicht aller, so doch der wichtigsten Bekenntnisse aller christlichen Kirchen und Denominationen zu liefern. Es enthält im ersten Bande eine Geschichte der Entstehung der einzelnen Symbole, von einigen auch eine dogmatische Analyse, und bei seiner außerordentlichen Belesenheit und Kenntnis der theologischen Litteratur aller Länder bietet der Verfasser in der That für die Geschichte mehrerer Symbole die beste Zusammenstellung der bisherigen Resultate der Forschung. Ein zweiter bringt (mit erklärenden oder einführenden Noten) nach den sogenannten „Schriftbekenntnissen", Deut. 6, 4. Joh. 1, 49. Matth. 16, 16 rc. — einer etwas seltsamen Rubrik —, die Glaubensregeln und Hauptbekenntnisse der alten, der römischen und griechischen Kirche, auch den russischen Katechismus (in englischer Übersetzung) bis zu den Unionsartikeln zwischen den Griechen, Anglikanern und Altkatholiken auf dem Kongreß in Bonn. Der dritte ist den Lutheranern, Anglikanern, Calvinisten und den späteren Abzweigungen des Protestantismus gewidmet. Man wird hier und da manches anders wünschen, auch über die Würdigung, die der Verfasser dem einen oder dem andern zuteil werden läßt, verschiedener Meinung sein können, aber jeder wird dafür dankbar sein müssen. Dorner hat in einer Besprechung in den Jahrb. f. deutsche Theologie 1877, S. 682, seine Verwunderung darüber ausgesprochen, daß man gerade in dem von so vielen sich gegenseitig bekämpfenden Denominationen zerklüfteten Amerika auf den Gedanken einer solchen Sammlung gekommen ist, aber gerade die Vielheit der Denominationen und ihr enges Zusammenleben mag das Bedürfnis danach gesteigert haben, und in welchem Maße Schaff demselben entgegengekommen ist, zeigt der Umstand, daß das nicht wohlfeile Werk, welches in Deutschland fast nur von Bibliotheken erworben werden kann, schon im Jahre 1890 eine sechste Auflage erlebt hat.

Neben dieser Bibliotheca symbolica verdient aus seinen historischen Arbeiten noch hervorgehoben zu werden sein Werk über die

Apostellehre [1]). Dieses Buch, das u. a. den amerikanischen und den auf das Persönliche und Anschauliche gerichteten Neigungen seines Verfassers entsprechend zuerst das Facsimile einiger Zeilen des Textes und neben andern Bildern ein Bild und Brieffacsimile des glücklichen Entdeckers Bryennios bieten konnte, wird ob seiner praktischen Einrichtung, seiner reichen Litteraturangaben, seiner instruktiven Registrierung der Meinungen der einzelnen Forscher, seiner Exkurse über Dinge, denen man in Deutschland weniger Beachtung schenkte, die aber doch auch der Beachtung wert sind, z. B. über die Geschichte der Immersion und Aspersion bei der Taufe, in der großen Doktrinallitteratur seinen Platz behalten.

Das eben erwähnte Buch sollte ein Supplement sein zum zweiten Bande seiner revidierten Kirchengeschichte in englischer Sprache, die als eine Übersetzung der „deutschen Geschichte der alten Kirche" begann, schließlich aber in eine englisch geschriebene Universalgeschichte der Kirche auslief, von der der oben näher bezeichnete sechste und siebente Band die Lutherische und Schweizerische Reformation behandeln.

Diese beiden Bände, das Resultat eines immensen Fleißes des rastlos arbeitenden greisen Gelehrten verdient um so mehr die Aufmerksamkeit des deutschen theologischen Publikums, als eine das Ganze der Reformationsgeschichte umfassende Arbeit in so großem Stile von theologischer Seite seit lange nicht unternommen worden ist und es schwerlich ein anderes Werk geben dürfte, in welchem die wichtigste Quellen- und namentlich die monographische Litteratur in deutscher, englischer, französischer, holländischer und italienischer Sprache bis auf die neueste Zeit mit so großer, die Detailforschung berücksichtigender Genauigkeit aufgeführt wäre, als dies hier der Fall ist. Schon dies allein sichert dem Werke einen ehrenvollen Platz in den Darstellungen der Reformationsgeschichte. Auf der andern Seite wird der deutsche Forscher nicht gerade sehr viel positiv Neues daraus lernen. So weit die eigentliche historische Darstellung reicht, bietet der Verfasser eine lehrhafte, übersichtliche Zu-

---

1) The oldest church manual called the teaching of the Twelve Apostles etc. Edinburgh 1885. 3. Aufl. 1889.

sammenstellung der, so weit ich urteilen kann, überall selbständig nachgeprüften Resultate neuerer Forschung — und zwar nicht selten in englisch-amerikanischer Beleuchtung. Weder mit dem einen noch mit dem andern soll ein Vorwurf ausgesprochen werden. Wozu sind die Einzelforschungen da, wenn sie ein Universalhistoriker, dem gewiß nicht zugemutet werden kann, alles und jedes aus den Quellen neu herauszuarbeiten, nicht verwerten sollte? Und es würde um die Verbreitung universalhistorischer Kenntnisse besser stehen, wenn Schaff in dieser Beziehung Nachfolger finden würde?

Und was den andern Punkt anlangt, so wird der Verfasser selbst gewisse Wandlungen nicht in Abrede stellen wollen. Er ist noch immer der deutsche Schweizer, er ist noch immer der Vertreter deutscher Wissenschaft in Amerika und hat mit ihr die engste Fühlung, im übrigen ist er wie seine schriftstellerische Sprache — wohl zum Teil aus lehrhaftem Interesse — seit beinah zwei Dezennien die englische geworden ist, auch persönlich jenem Acclimatisierungsprozeß verfallen, dem sich entziehen zu können, vornehmlich dem Deutschen versagt zu sein scheint. Das ist natürlich nicht ohne Einfluß auch auf seine theologischen Anschauungen geblieben und auf die Art, wie er sie zum Ausdruck bringt. Die Pflicht des von ihm übernommenen Berufes war es dabei nicht zum wenigsten, was Schaff wie begreiflich in einem Zeitraum von fünfzig Jahren ganz zum Angloamerikaner gemacht hat. Früher schrieb er nicht ohne besondere Rücksicht auf die Deutschen in Amerika, jetzt bedient er sich der, übrigens für den Historiker viel bequemeren, englischen Sprache und schreibt für das englische und amerikanische Publikum. Und seine ganze Art und Weise, die Dinge darzustellen, hat einen so fremdländischen Charakter angenommen, daß diese Reformationsgeschichte, wie interessant es auch ist, sie in englischer Sprache zu lesen, eine Übersetzung ins Französische vielleicht, eine Übersetzung ins Deutsche schwerlich vertragen würde. Da ist auf der einen Seite das praktisch-lehrhafte Interesse im Vordergrunde, ein Teilen in Kapitel, kleine und kleinste Paragraphen, welche die Übersicht und das Erfassen des Ganzen erleichtern sollen, ein Betonen der einfachen Thatsachen, der matters of fact, das äußerste Bestreben möglichst anschaulich zu werden, —

hat doch der Verfasser die wichtigsten Stätten der Reformation selbst besucht und sein Werk mit ihren Bildern geschmückt (a visit to the places of events brings one nearer to the actors, and puts one almost into the position of a witness), und kann sogar seinen Lesern beim Reichstage zu Worms von dem dort wachsenden Weine „Liebfrauenmilch" berichten, wovon zu meinem Bedauern weder Luther noch das ganze Reformationszeitalter etwas gewußt hat, — und auf der andern Seite eine Fülle von Reflexionen, geschichtsphilosophischen Erörterungen, ein Hineinziehen und Vergleichen moderner Zustände, wie man es in der englischen Litteratur liebt, wogegen aber das deutsche Publikum in geschichtlichen Werken eine m. E. gerechte Abneigung hat.

Indessen will der Verfasser gar nicht bloß Darstellung der Geschichte der Reformation liefern. Seine occasional excursions into the field of the philosophy of church history liegen in seinem Plane. Sie sollen dazu dienen to interpret the past in the light of the present, and to make the movements of the sixteenth century more intelligible through their results in the nineteenth. Solche geschichtsphilosophische Erörterungen finden sich in dem ganzen Werke, aber schon die ganze, 90 Seiten lange Einleitung, die alle möglichen theologischen Fragen behandelt [1]), bewegt sich in dergleichen Abstraktionen. Der deutsche Leser wird erstaunt sein, in diesem ersten, „Orientierung" überschriebenen Kapitel bogenlange Ausführungen über Protestantismus und religiöse Freiheit, über Intoleranz und Freiheit in Amerika und England zu finden, aber sie sind interessant zu lesen, und wer die Kirchen- und Weltanschauung Schaffs kennen lernen will, dem sind sie dringend zu empfehlen. Je mehr der Verfasser wegen der Betonung seines individuellen Standpunktes anfangs zu leiden hatte, um so mehr entwickelte sich in Amerika, dem Eldorado des religiösen Individualismus, sein irenischer Standpunkt. Er ist viel-

1) Z. B. The genius and aim of the reformation. The authority of the Scriptures. Justification by faith. The priesthood of the Laity. The Reformation and rationalism. Protestantism and denominationalism. Protestantism and religious liberty. Intolerance and liberty in England and America etc.

leicht der begeistertste Anhänger des Gedankens der „Evangelischen Alliance", für die er lange Jahre (von 1860—1884) auch als korrespondierender Sekretär gewirkt hat, — sein Lieblingswort evangelical catholicity, und er kann so weit gehen, gegenüber dem Hinweis auf die kirchliche Zerrissenheit zu sagen: Jede protestantische Denomination hat ihr eigenes Feld, auf dem sie nützlich ist, und die Sache des Christentums selbst würde ernstlich geschwächt und geschädigt werden, wenn eine von ihnen unterginge [1]).

Und die Differenzen sind auch gar nicht fundamental. „Jede Glaubensrichtung (aspect of truth) muß Raum haben, sich frei zu entwickeln. Jede Möglichkeit christlichen Lebens muß realisiert werden (every possibility of christian life must be realized). Jede Denomination und Seite hat ihre Steine beizutragen zum Bau des Tempels Gottes" [2]) S. 50. Natürlich laufen diese Erörterungen nur in einen Lobpreis auf die Zustände Amerikas und sein Freikirchentum aus [3]), und die einzig sichere Garantie gegen Verfolgung sieht er darin, entweder alle Kirchen in gesetzlich bestimmter Weise zu unterstützen oder keine (S. 52).

Diese für den Verfasser charakteristischen Äußerungen bedürfen keines Kommentars, dagegen müssen einige Irrtümer in den historischen Partieen dieses Abschnitts korrigiert werden. Es ist nicht

1) Every Protestant denomination has its own field of usefulness and the cause of Christianity itself would be seriously weakened and contracted by the extinction of any one of them.

2) Man vergleiche dazu die Äußerungen F. Nippolds, mit denen Schaff merkwürdig zusammentrifft, in seiner Vorrede zu Hoop-Scheffer, Geschichte der Reformation in den Niederlanden. Deutsche Originalausgabe von P. Gerlach. Leipzig 1886. S. XXIII.

3) The majority of the population decides the religion of a country and judged by this test, the Americain people are as Christian as any other on earth, only in a broader sense which recognizes all forms of christianity. S. 82. Die in diesem Abschnitt enthaltenen gelegentlichen Mitteilungen über kirchliche und kirchenrechtliche Zustände Amerikas sind sehr wertvoll. In einer eigenen Schrift hat Schaff diese schon früher behandelt: Church and state in the united states etc., Newyork and London 1888, vgl. die Mitteilungen darüber von J. Köstlin in den Theol. Stud. u. Krit. 1889. S. 508ff. Auch über die Geschichte der Toleranz in England schrieb Schaff ein eigenes Schriftchen: The toleration act of 1689. London 1888.

richtig, daß erst Thomas von Aquino unter den Kirchenlehrern für die Todesstrafe gegen die Ketzer eintrat, das hatten schon lange vorher Optatus v. Mileve, De schismate donatistarum IV, 7 und Leo d. Große ep. 15 gethan. Und je mehr man anfing, auf das alttestamentliche Gesetz zurückzugehen, um so mehr griff auch die von Augustin und Hieronymus angebahnte Anschauung um sich, daß man mit den Häretikern ebenso verfahren müsse wie mit den Kanaanitern. Thomas codifizierte wie so ziemlich in allem, so auch in diesem Punkte nur das, was die Kirche längst that. Und noch mehr that es der Staat. Man sehe die Edikte Kaiser Friedrich II. gegen die Ketzer! Und Ketzerei ist in jener Zeit zunächst Abweichung von der vom Staate gesetzten kirchlichen Ordnung. — Auch die Beurteilung der Reformatoren ist in diesem Punkte nicht richtig, weil der Verfasser dabei, worauf es ankommt, nicht scharf unterscheidet zwischen Gewissens- und Religionsfreiheit. Wie bestimmt sich Luther für die Freiheit des Gewissens und gegen jeden Zwang in Glaubenssachen erklärt, indem keine weltliche oder geistliche Obrigkeit darüber zu richten hat, was jemand glaubt oder nicht, so zieht er doch keineswegs diejenige Folgerung, die uns Modernen selbstverständlich erscheint, die Folgerung der Religions- und Kultusfreiheit. Davon ist nicht die Rede. Der Gedanke, daß zwei verschiedene Religionsgemeinschaften in einem Lande oder gar in einer Ortsgemeinde nebeneinander bestehen könnten, ist für ihn wie für seine Zeitgenossen völlig unvollziehbar. Er existiert gar nicht. Darum kann auch von Toleranz in unserem Sinne nicht die Rede sein. Und Luther bekämpft das öffentliche Lehren wider einen öffentlichen Glaubensartikel ebenso bestimmt wie die mittelalterliche Kirche [1]), weshalb Schaff viel mehr angebliche oder wirkliche Fälle von Intoleranz bei Luther aufzählen könnte, als er thut. Daß Luthers spätere Schroffheit gegen die Juden, wovon Schaff (S. 61) auch in diesem Zusammenhange spricht, besonders durch deren aggressives, litterarisches Auftreten gegen gewisse christliche Lehren hervorgerufen wurde, hätte Schaff schon aus Köstlin

1) Vgl. meinen Aufsatz: „Luther über Sektierer und Ketzer in Christliche Welt". 2. Jahrg. 1888. Nr. 96.

ersehen können. Näheres darüber habe ich jetzt in meinem Martin Luther II, 532 ff. mitgeteilt.

Bd. VI der Kirchengeschichte, der 1. Band der Reformationsgeschichte, umfaßt offiziell nur die Geschichte der Reformation bis 1530 und Luthers Tod nebst einer Charakteristik desselben, thatsächlich aber vielmehr, indem der Verfasser, der wahrscheinlich, worüber er sich nicht ausläßt, die Geschichte der deutschen Reformation über die angegebene Zeit nicht hinausführen will, hier und da in seiner Darstellung erheblich weitergeht. So wird z. B. die Geschichte Karls V., was etwas eigentümlich ist, bis zu seinem Klosterleben und zu seinem Tode schon vor dem Reichstage zu Worms erzählt. Die Vorzüge, die Schaffs Darstellung schon früher nachgerühmt wurden, finden sich auch hier. Fast immer ist die auf den besten Arbeiten beruhende Erzählung, die freilich gegen früher etwas an Breite zugenommen hat, eine geschickte und die Aufnahme wichtiger Dokumente, der 95 Thesen, der Bannbulle (diese im lateinischen Text) ꝛc. erhöht die Lehrhaftigkeit des Buches. Ich bin inbezug auf manche Punkte anderer Meinung, aber da es mir mehr auf eine Charakteristik als auf eine Kritik ankommt, sollen nur wenige Einzelheiten hervorgehoben werden.

Meine Angabe, daß die Entscheidung in dem Augustinerstreite, der Luthers Romreise zur Folge hatte, gegen Staupitz ausfiel, ist (M. Luther I, 81) keine Konjektur, sondern ergiebt sich aus den von mir angeführten Aktenstücken. Gegen das Jahr 1511 als Jahr der Romreise (vgl. dazu jetzt auch Paulus, Zu Luthers Romreise, Historisches Jahrbuch XII, 1891. S. 68 ff. und meine Bemerkungen in Gött. Gel. Anz. 1893 Nr. 2. 87 ff.) erklärt Schaff sich wohl nur deshalb, weil er in einem im Palazzo Pitti in Florenz sich findenden Bilde des schon 1511 verstorbenen Giorgione, dem berühmten „Konzert“ dieses Meisters, auf dem neben zwei anderen Figuren ein musizierender Mönch (?) mit einem Schnurrbart zu sehen ist, der eine entfernte Ähnlichkeit mit Luther hat, auf Grund der Phantasieen eines Mitarbeiters der Rivista christiana (1883 S. 422) wirklich ein Lutherbild sieht und in Holzschnitt als „Giorgiones Porträt Luthers in Florenz 1510“ seinen Lesern vorführt. — Große Unklarheit herrscht über Luthers Psalmenvorlesungen, die

Wolfenbüttler Glosse und den Dresdener Psalter. Wie entgegen Kaweraus und meiner früheren Meinung das Verhältnis zwischen beiden zu fassen ist, habe ich, was dem Verfasser aber noch nicht bekannt sein konnte, nach Einsicht in das Ganze beider Texte in Gött. Gel. Anz. 1887 Nr. 19 dargethan. Ein eigentümliches Mißverständnis ist die Meinung, daß die von Riehm aus der Wolfenbüttler Glosse herausgegebenen Bußpsalmen a latin copy der deutschen Bußpsalmen vom Jahre 1517 wären (S. 143). Während manches in übergroßer Ausführlichkeit behandelt wird, werden wichtigen Partieen nur wenige Seiten vergönnt, zum Schaden der Sache offenbar bei der Darstellung des Bauernkrieges (VI, 441 ff.). Den hohen sittlichen Standpunkt Luthers, der doch nicht allein in seinem Bekämpfen der Revolution aufgeht, wird der Leser aus den wenigen Worten darüber nicht entnehmen können, noch weniger, wie Luther zu seinen scharfen Auslassungen gegen die Bauern kam (Luther „dipped his pen in blood“). Daß Luther, soweit er die von Schaff viel zu wenig gewürdigten 12 Artikel im einzelnen billigt, von vornherein die Christlichkeit derselben in Abrede stellt, was ich glaubte besonders betonen zu müssen (M. Luther II, S. 184 ff.), ist dem Verfasser leider entgangen.

Eine der eigentümlichsten Partieen seines Buches knüpft er an die Geschichte der Verbrennung der Bannbulle S. 252, was ihm als der geeignete Ort erscheint, „den Gang der Ereignisse zu unterbrechen und über das Recht oder Unrecht der Haltung Luthers und der Reformation gegenüber Rom zu reflektieren“ und die Frage aufzuwerfen, wie man die Reformation angesichts der vergangenen Geschichte und der gegenwärtigen Lebenskraft des Papsttums rechtfertigen könne [1]). Das giebt ihm Anlaß zu allgemeinen Betrachtungen über den Wechsel der Stimmungen in dem gegenseitigen Verhältnis, das Auf- und Abgehen der Machtverhältnisse bis zum Kulturkampf und der Verleihung des Christusordens an Bismarck. Und des Verfassers Eigenart, die Dinge anzusehen und in moderne

1) How can we justify the Reformation in view of the past history and present vitality of the Papacy? S. 257. Auf S. 161 verzeichnet er einige anerkennende Stimmen protestantischer Historiker über das Papsttum.

Beleuchtung zu bringen, kommt noch mehr zum Vorschein im VII. Band, der die schweizerische Reformation behandelt. Die Litteratur ist hier, wo er ins einzelnste geht, in einer Reichhaltigkeit verzeichnet, die das Buch für lange Zeit zum Nachschlagebuch machen wird, ich wüßte auch nicht, wo man sich besser und sicherer über die einzelnen Hauptthatsachen informieren könnte. Die Geschichte der Reformation in der Schweiz, — mit besonderem Geschick und sichtlicher Vorliebe die Geschichte Genfs und Calvins [1] —, und sogar der einzelnen Kantone, wird hier mit einer Ausführlichkeit behandelt, wie dies bisher in einer Gesamtgeschichte, wenn man von dem alten Merle d'Aubigné absieht, nicht geschehen ist, und man versteht es, wenn der alte Bündner dem heimatlichen Kanton eine besonders eingehende und liebevolle Schilderung widmet, die weit über die sonstige von ihm behandelte Zeit hinausgeht und auch die romantische Geschichte des Jürg Jenatsch hineinzieht. Daneben finden sich doch auch wieder Paragraphen, die den Eindruck von Aphorismen machen, und das subjektive Moment, das Raisonnement über die Dinge, bisweilen im Tone liebenswürdiger Causerie tritt noch mehr als früher in den Vordergrund. Mehr als früher wird der deutsche Fachgenosse auch das Eingehen auf gewisse Probleme vermissen. Ich kann nicht leugnen, daß ich gehofft habe, von dem Verfasser, der das Ganze von einem universellen Standpunkt behandelt, neue Aufschlüsse, wenn nicht zum Verständnis des Gegensatzes von Luthertum und Reformiertentum, so doch bezüglich der Sektengeschichte zu erhalten. Das ist leider nicht der Fall. Er registriert die neue Litteratur zur Geschichte der Täufer, Bd. VI, S. 606 (worin die Berechtigung der Überschrift „Luther und Hubmeyer" sehr zweifelhaft ist) und reichlicher VII, 69, übrigens ohne die Auslassungen Ritschls in den Prolegomenen zur Geschichte des Pietismus zu erwähnen, aber etwas Neues erfahren wir da nicht, ja der Leser empfängt kaum den Eindruck, daß wir es bei der Frage nach dem Aufkommen des

---

1) Die Geschichte Genfs und Calvins umfaßt nicht weniger als 622 Seiten(!), darunter sind freilich mehr als hundert Seiten (681—799) der Geschichte Servets und neuen Erörterungen über des Verfassers Lieblingsthema, die religiöse Toleranz, gewidmet.

Täufertums mit einem Problem zu thun haben, von dessen Lösung wir noch weit entfernt sind. Der Versuch, die Bewegung, wenn nicht zu erklären, so doch verständlich zu machen, ist ernstlich, soweit ich sehe, nicht gemacht. Es ist zwar hergebracht und sehr einfach, aber darum noch schwerlich richtig, das Täufertum unter dem Begriff der radikalen Reformer zusammenzufassen [1]). Der Verfasser hebt auch das soziale Moment hervor, dann den Mangel an Sinn für das historisch Gewordene bei den „Radikalen" als Gegnern Zwinglis. Aber wo war der Sinn für das historisch Gewordene bei Zwingli? Der Radikalismus Zwinglis auf kirchlichem und auf politischem Gebiete ist nicht geringer als bei den Täufern, nur war Zwingli durch und durch Individualist und nicht Sozialist, und er blieb Kirchenmann.

Mit der Rede vom „Ultraprotestantismus" wird nichts gewonnen, und ich bedauere, daß Schaff die Ritschlsche Hypothese nicht in Betracht gezogen hat. Ich bin von derselben keineswegs überzeugt, sie ist so einseitig wie nur irgend möglich. Die ursprüngliche Zurückführung des Täufertums auf die Tertiarier des Franziskanerordens (vgl. Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. II, S. 1 f.) entbehrt jeden historischen Anhalts, denn sie setzt eine ganz außerordentliche Verbreitung der Tertiarier voraus, die thatsächlich nicht vorhanden war. Während es heutzutage in Deutschland, wie jeder weiß, der einmal das Bruderschafts- und geistliche Genossenschaftsleben im heutigen Katholicismus studiert hat, Hunderttausende von Tertiariern und namentlich Tertiarierinnen giebt, ist das Vorhandensein der

1) They thought that the Reformers stopped half-way, and did not go to the root of the evil. They broke with the historical tradition and constructed a new church of believers on the volontary principle. Their fundamental doctrine was, that baptism is a voluntary act etc. VI, 607. Dagegen VII, 70. Radicalism was identical with the Anabaptist movement, but the baptismal question was secondary. It involved an entire reconstruction of the church and of the social order. Und noch entschiedener. S. 75. The first and chief aim of the Radicals was not (as is usually stated) the opposition to infant baptism, still less to sprinkling or pouring, but the establishment of a pure church of converts in opposition to the mixed church of the world etc.

Franziskanertertiarier in der Form des Lebens in der Welt am Ausgang des Mittelalters kaum zu konstatieren, geschweige denn, daß sie so verbreitet gewesen wären, daß auf sie die Ursprünge einer großen Bewegung zurückgeführt werden könnten. Meine umfänglichen Forschungen auf diesem Gebiet sind so ziemlich resultatlos geblieben. Den dritten Orden des heiligen Franziskus habe ich gefunden in Marburg [1]) und Eßlingen [2]), aber beide Male handelt es sich um eine Genossenschaft, die etwas völlig anderes ist, als wir nach der dritten Regel des hl. Franz erwarten müßten, denn in beiden Fällen bewohnen die Tertiarier ein gemeinsames Ordensgebäude, etwas, was ich bis jetzt nicht erklären kann. Sonst fand ich nur noch die Notiz, daß der Jurist Petrus Ravennas und seine Frau c. 1506 Tertiarier wurden [3]).

Aber auch in der anderen Form, wie sie Ritschl in der Geschichte des Pietismus vorträgt, nach der er das Täufertum mehr auf die durch die Franziskaner überhaupt beeinflußten Bürgerkreise und das bei ihnen vorherrschende christliche Lebensideal zurückführen wollte, ist die Hypothese einseitig, und es ist auffallend, daß Ritschl aus dem von ihm wieder hervorgezogenen Buche Bullingers über die Täufer nicht gelernt hat, daß die so sehr verschiedenen Gruppen der Täufer auf eine Wurzel überhaupt nicht zurückzuführen sind. Dagegen soll das Verdienst ihm unbestritten sein, daß er es gewesen, der mit Recht darauf hingewiesen, daß der Anabaptismus (damit freilich längst nicht wie Ritschl will auch der Pietismus) sich auf katholischer Linie bewegt [4]), wogegen sein Antipapismus

1) Vgl W. Kolbe, Marburg im Mittelalter. Marb. 1879. S. 12.

2) Vgl. Keim, Reformationsblätter aus Eßlingen. Eßl. 1860. S. 2.

3) Vgl. Th. Muther, Aus dem Universitäts- und Gelehrtenleben &c. Erl. 1866. S. 98.

4) Ich mache dabei auf eine, wie ich glaube, bisher dafür nicht angezogene Stelle bei Luther aufmerksam, die für seine Auffassung des Verhältnisses von Täufertum und Katholicismus instruktiv ist: Sic et Papistae non cessant urgere usque hodie opera et personae dignitatem contra gratiam et fratres suos Anabaptistas (saltem verbo) fortiter juvare. Caudis enim sunt conjunctae istae vulpes, sed capitibus diversae. Fingunt enim sese foris magnos hostes illorum, cum tamen intus vere idem sentiant, doceant ac defendant contra unicum illum salva-

als Instanz nicht angeführt werden kann. Wie nach meiner Auffassung die Eigentümlichkeit einzelner Gruppen zu verstehen ist, wie die Gebildeten unter den Täufern, die Denk, Hubmeier, Hetzer &c. mit ihren mystisch-skeptischen Gedanken wahrscheinlich von erasmischen Gedanken ausgingen, andere, wie die vielen wandernden Handwerker von dem franziskanischen Lebensideal erfüllt waren, bei wieder anderen die apokalyptischen Neigungen der Zeit den Enthusiasmus nährten u. s. w., und wie entgegen der Meinung Schaffs VII, 71, der dies nur als ein Charakterikum der „extremen Form" hinstellt, der Widerspruch gegen die Genugsamkeit der Schrift und die Lehre vom innern Wort das alle verbindende Band ist, darüber habe ich neuerdings in meiner Lutherbiographie II, 176. 267 ff. 417 ff. einige Andeutungen gemacht.

Im einzelnen wäre noch manches anzuführen, worin ich mit dem Verfasser nicht übereinstimme, das soll aber der warmen Empfehlung des großen Werkes, dessen wertvollste Partie jedenfalls die über Calvin ist, nicht entgegenstehen, und wo der Verfasser und ich auseinandergehen, kommt, abgesehen von der Verschiedenheit des theologischen Standpunktes, wohl so ziemlich alles darauf zurück, daß es Schaff vor allen Dingen darauf ankommt, was die Thatsachen lehren, und wie sie zu beurteilen sind, während ich mit der Mehrzahl der deutschen Fachgenossen [1]) der Meinung bin, daß es zunächst darauf ankommt, die Thatsachen und Personen in ihrer Entwickelung zu begreifen. Nicht darum handelt es sich zunächst für den Historiker, ob Luther oder Zwingli recht hat, ob Luther recht daran that „in seiner Härte und Unbeugsamkeit" (während sich Zwingli angeblich durch „superior courtesy and liberality as a gentleman" auszeichnete) „die ihm unter Thränen dargereichte Hand Zwinglis zurückzuweisen", ob er recht hatte, Zwingli mit den Schwärmern zusammenzuwerfen (S. 86 ff.) &c., sondern wie er dazu kam (worüber

---

torem Christum, qui solus est justitia nostra. Comm. in epist. ad Galatas. Tom. I, 8.

1) Mir ist dabei natürlich bewußt, daß die Mehrzahl der von Ritschl beeinflußten Kirchenhistoriker insofern ein ähnliches Verfahren wie Schaff einschlägt, als ihre Geschichtsdarstellung, wie das bei Ritschl in der Geschichte des Pietismus durchgehend ist, mehr oder weniger Kritik der Geschichte ist.

u. a. zu vergleichen M. Luther II, 273). Die Beurteilung, die selbst der objektivste Geschichtsschreiber nicht wird vermeiden können und auch nicht vermeiden soll, ist erst das zweite. Indessen gerade Schaffs Betonung des subjektiven und unmittelbar lehrhaften Moments fällt eben nur in Deutschland auf. Sie dürfte neben der gewissenhaften Arbeit und der hervorragenden Darstellungsgabe, die dem Verfasser nicht minder in der englischen als deutschen Sprache eignet, nicht der geringste Grund seines Erfolges sein, und seine Methode dürfte wahrscheinlich die beste sein, wenn es gilt, das Interesse an den von ihm behandelten Fragen in weitere Kreise zu bringen, was ihm wie keinem gelungen ist. Und mit Befriedigung kann der greise Gelehrte auf die wissenschaftliche Arbeit eines halben Jahrhunderts zurückblicken, der die Anerkennung nie gefehlt hat, und die auch ihre Früchte tragen wird. Möchte es ihm vergönnt sein, noch lange in gleicher Rüstigkeit im Dienste des Herrn und unserer Wissenschaft zu arbeiten und, wofür man auch in Deutschland ein großes Interesse haben wird, die von ihm mit anderen in Aussicht genommene „amerikanische Kirchengeschichte" glücklich zu vollenden.

Erlangen.

D. Theodor Kolde.

2.

Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testamente. Bearbeitet von D. **Carl Siegfried** und D. **Bernhard Stade.** Leipzig 1893.

Das vorliegende Werk ist vor allem aus dem Grunde zu begrüßen, weil es längst not that, daß wieder einmal, den mannigfachen Bearbeitungen und Überarbeitungen anderer hebr. Lexica gegenüber, eine Sichtung des hebräischen Sprachschatzes von Grund aus unternommen wurde. Der größere Teil der verdienstvollen Arbeit rührt aus der Feder Siegfrieds, jedoch unter Beihilfe Stades, wie aus der Vorrede hervorgeht. Ebendaselbst wird ausgesprochen, daß das Werk in erster Linie den Bedürfnissen der Theologen entgegenkommen solle; dies ist wohl so zu verstehen, daß hauptsächlich das, was der Studierende der Theologie bezw. auch der Geistliche braucht, hier geboten werden soll. Im allgemeinen wird das Werk ganz entschieden den Ansprüchen gerecht, die man an dasselbe stellen kann; es handelt sich freilich dabei um die Frage, ob nicht in einer Hinsicht zu wenig, in der andern zu viel vorgelegt wird.

Was den Umfang betrifft, so kommt das Buch mit seinen 894 zweispaltigen Seiten den 918 Seiten von Gesenius 11. Auflage gleich. In beiden Werken tritt noch ein kurzer analytischer Anhang dazu, bei SS. (Siegfried-Stade) ein von Siegfried ausgearbeitetes deutsch-hebräisches Wörterverzeichnis von 78 dreispaltigen Seiten. Dies bot Ges. ebenfalls; nur in der letzten 11. Auflage ist es weggefallen. SS. geben jedoch in diesem Verzeichnis auch die hebräischen Stichworte an, unter denen im Wörterbuche das Nähere zu suchen ist; für diese große Mühe sind wir Siegfried zu Dank verpflichtet.

Einen weiteren Unterschied zwischen Ges. und SS. bildet, daß bei letzteren das Lexidion des biblischen Aramäisch abgetrennt ist (S. 869—894). Für den Gedanken dieser Trennung war der Referent auch einmal eingenommen; jedoch hat sie auch ihre Schattenseiten; denn Wörter wie פתכב, זרענים, פרתמים, werden von den andern aramäischen Wörtern getrennt, obwohl dadurch, daß sie zufällig im hebräischen Text des Daniel vorkommen, noch nicht erwiesen ist, daß sie wirklich Bürgerrecht im Hebräischen erlangt haben. Anderseits gehören z. B. Segolatformen, wie אֶבֶן, חֵלֶם (Kautzsch Gr. § 54, 1) gar nicht in das aramäische Lexidion.

Was die Bearbeitung des im A. T. vorliegenden Wortschatzes und Sprachgebrauches durch SS. betrifft, so sind im ganzen die einzelnen Artikel ausführlicher als bei Ges.; man vergleiche z. B. die zehn Spalten von ראה gegenüber den dreien bei Ges.; ähnlich קראI, שׂום und Nomina wie מים und פנים. Dies kommt daher, daß bei SS. die Verbindungen, in welchen die einzelnen Wörter erscheinen, ausführlich angegeben sind, bei Verben das Absolutstehen, das Regieren eines oder zweier Objekte, das Vorkommen mit sogenanntem Ortscasus, Präpositionen u. a., ferner daß auch im einzelnen die Nomina und selbst Verba, die mit dem betreffenden Zeitwort vorkommen, ausführlich behandelt sind; ähnlich bei den Nominibus. Obwohl eine gewisse Reihenfolge der Anordnung innegehalten ist, so kann doch ein leiser Zweifel nicht unterdrückt werden, daß dem „Theologen" das Suchen in diesen Artikeln leicht gemacht sei, zumal die Verfasser in der Vorrede ausdrücklich erklären, daß sie — aus Gründen, die der Referent würdigen kann — absichtlich nicht darauf eingegangen sind, „die Geschichte der Bedeutungsentwickelung der Worte durch die Reihenfolge der Bedeutungen kenntlich zu machen". Freilich ist das Lexikon von SS. lange nicht so ungeordnet, als es nach diesem ihrem eigenen Ausdruck sich ausgiebt; man vergleiche Artikel wie נפשׁ: Atem, Seele, Leben u. s. w. oder gar den Artikel תּוֹרה, dessen Bedeutung zutreffend entwickelt ist. Aber auch bei den Wörtern, bei welchen eine solche Begriffsentwickelung schwieriger ist, sollte dieselbe im Wörterbuch doch immer wieder aufs neue angestrebt werden.

Ganz ebenso steht es unserer Ansicht nach mit den sogenannten

Grundbedeutungen, welche die Verfasser großenteils verwerfen, weil sie sie für verblaßte spezielle und darum für Phantome halten. Auch darin sind sie, wohl in absichtlichem Gegensatz zu Ges. und anderen Wörterbüchern, etwas zu weit gegangen. Der Referent kann sich völlig mit der These einverstanden erklären, daß wir moderne Menschen den Bedeutungsentwickelungen einer sehr frühen Sprachperiode hilflos gegenüberstehen. Sicher ist man in Aufstellung solcher sogenannter Grundbedeutungen viel zu weit gegangen; auch ist nicht abzusehen, warum gerade ein hebräisches Handwörterbuch zum Tummelplatz für semitische Urwurzeln dienen soll; nichtsdestoweniger ist nicht einzusehen, warum man zum Beispiel bei בִּין dem Theologen jede Brücke zu בֵּין durch Verschweigen einer — immerhin zugegeben relativen — Grundbedeutung abbrechen soll. Stillschweigend, ohne daß die Verfasser gerade von „Grundbedeutung" sprechen, deuten sie selber eine solche bisweilen an, z. B. wenn sie ganz im alten Geleise bei עתק zuerst das räumliche „fortrücken", dann das zeitliche = altern bringen. Wenn die Grenzen unseres Erkennens scharf betont, und überhaupt, namentlich aber in einem auch für Anfänger bestimmten Buche nur das Allersicherste gegeben wird, erblicken wir in der Angabe solcher „Grundbedeutungen" immer noch ein nahezu unentbehrliches Hilfsmittel für die Erlernung der Sprache. Wenn Derartiges bei SS. vermieden werden sollte, mußte übrigens beispielsweise auch die de Lagardesche Zurückführung von דרש auf die Wurzel דש rettungslos fallen.

Daß die Etymologieen bei den Eigennamen weggeblieben sind, hat, namentlich gegenüber Gesenius, der nicht einmal die Volksetymologieen der Bibel von den wissenschaftlichen zu scheiden pflegte, seine große Berechtigung. Und dennoch bloß eine relative; denn so dankenswert es auch ist, daß SS. bei sämtlichen Namen die griechische Form der Sixtina und Lucians anführen [1]), so ist dies bloß eine Vorarbeit dazu, den „wichtigen Sprachstoff, welchen die Eigennamen darbieten" für die wissenschaftliche Forschung nutzbar zu

1) Ebenso geschieht dies mit Recht bei Hapaxlegomena z. B. bei שׁבליל, שׁביסים; doch ist das Prinzip nicht ganz durchgeführt, vgl. קלקל, wo διάκενος fehlt.

machen. Uns scheint, daß man auch in diesem Punkte zu weit gehen kann. Olshausen hat den neueren Grammatikern, die ihm freilich bis jetzt nur teilweise gefolgt sind, den Weg zur Behandlung der Eigennamen gewiesen. Es wäre auch hier angebracht, wenigstens die gesicherten Etymologieen dem Theologen nicht vorzuenthalten. Die Aufgabe ist ja bekanntlich nicht ganz leicht, da auch verwandte semitische Sprachen, wie Gesenius es mit Recht thut, beigezogen werden müssen. Der Gegensatz zu Gesenius hat auch hier die Verfasser verleitet, zu weit zu gehen. Dies ist nur allzu begreiflich, wenn z. B. Gesenius noch in der letzten Auflage ראוּבן als sehet ein Sohn! mit übrigens unrichtiger Berufung auf Gen. 29, 32, und ראוּמה als „sehet, was es ist“ mit Berufung auf Exodus 1, 16 anführt, allerdings nach Olshausen. Daß eine Sichtung dieses Materials in Grammatik und Wörterbuch notthut, belegt am besten das letzte Beispiel. Es wird dasselbe wohl mit der weitverbreiteten arabischen Caritativform فَعّولة فَعّول (Wetzstein, Abhandlung d. Berl. Akademie 1863, S. 344), die auch ohne Schärfung des mittleren Radikals vorkommt, zu verbinden sein, wie auch שִׁלּוּם, שַׁמּוּעַ, נַחוּם u. a. vgl. Olshausen § 186 a. — Beiläufig bemerkt, wird bei den Eigennamen von Personen stets angegeben, wer die betreffende Person ist, was gleich auf den ersten Blick zu erfahren, angenehm ist.

Mit den erwähnten Grundsätzen hängt nun auch die Ausschließung der Sprachvergleichung zusammen. Es versteht sich von selbst, daß das ganze Buch auf sorgfältiger Vergleichung des semitischen Sprachmaterials aufgebaut ist; nur wird dasselbe nicht vorgelegt. Einerseits hat die Anführung anderer semitischer Sprachen, besonders bei Gesenius, die wohlthätige Folge gehabt, die Theologen auf die Wichtigkeit des Studiums anderer semitischer Dialekte hinzuweisen; wie mancher ist durch dasselbe verleitet worden, Semitica zu treiben! Anderseits ist zuzugeben, daß es hauptsächlich darauf ankommt, dem Theologen die Resultate der vergleichenden Sprachwissenschaft, sowohl was die Grammatik als was das Wörterbuch betrifft, zu bieten. Der Orientalist von Fach kann bedauern, daß dabei jener pädagogische Anreiz in Wegfall

kommt, aber daß die Sprachvergleichung im Grunde mehr in einen wissenschaftlichen Thesaurus als in ein Handwörterbuch gehört, ist ein berechtigter Grundsatz. Gewisse Schattenseiten hat es ja immerhin, wenn z. B. ohne Sprachvergleichung drei Stämme חמר I rot sein, II (denom.) zupichen, III brausen, schäumen; so wie die Nomina חֵמָר Asphalt; חֶמֶר Wein u. s. w. angeführt werden, wobei eine Verweisung auf حمر und خمر auf den ersten Blick den Grund für das Auseinanderhalten von I und III bietet. Aber die meisten Vergleichungen nützen in der That bloß dem, der etwas von semitischen Sprachen versteht; darum kann man die Handlungsweise der Herren SS. verstehen und billigen, zumal da oft durch Citate darauf hingewiesen ist, wo die wissenschaftliche Behandlung der einzelnen Wörter nachzuschlagen ist; vgl. z. B. unten אִשָּׁה. Freilich ist ein Theolog bisweilen in einer üblen Lage, wenn er z. B. sich für die Frage nach dem Grundbegriff von אֵל interessiert — und wer fragt heut zu Tage nicht nach derartigen Etymologien? — und eine Reihe von Citaten findet, welche nachzuschlagen für ihn mit großer Weitläufigkeit verbunden ist. Gerne möchte er auch der Lexicisten kurzes und bündiges Urteil, wenn dasselbe auch in einem non liquet bestände, kennen. Das Wörterbuch muß ja solchen Leuten oft eine ganze Litteratur, besonders auch von Kommentaren ersetzen; sie suchen in demselben die Quintessenz moderner Forschung. Namentlich auch das Assyrische scheint bisweilen zu kurz gekommen zu sein; so wird z. B. unter תחש Delitzschs Nachweis, daß das Wort in der Bedeutung „Hammel“ gefaßt werden könnte, mit Stillschweigen übergangen: bei dem Verschweigen von הבל = Sohn hat wohl mitgewirkt, daß Eigennamen nach dem Prinzip der Verfasser überhaupt nicht etymologisch untersucht werden sollten. Wenn bei מלצר auf Haug verwiesen wurde, durfte auch Fr. Delitzsch' Ansicht bei Bärs Daniel S. XI nicht fehlen. Gewiß sind die Citate der Herren SS. selbst für den Fachmann oft von großem Nutzen. Einzelne derselben freilich halten wir für überflüssig, so z. B. wenn bei דְּיוֹ auf de Lagardes kühne Zusammenstellung mit דביר verwiesen wird; ebenso das Citat Armenische Studien 135, 1985 unter זרע. Unverständlicher ist das Citat de Lagarde Armenische Studien 55, § 752 (lies 792) zu זכה; es

ist dort bloß von dem syr. וותר 3 die Rede; ebenso zu חוט Faden de Lagarde, Armenische Studien 98, § 405 (lies 1405). Bei anderen Citaten scheinen sich Druckfehler eingeschlichen zu haben z. B. bei ג = ḥ! ZDMG. 6, 219; bei בשר Hoffmann ZAT. III 101.

Der Grund, weshalb die Verfasser die Sprachvergleichung aus ihrem Wörterbuche wegließen, besteht ja in der berechtigten Scheu vor wilden Zusammenstellungen von Wörtern aus den allerverschiedensten Kulturkreisen. Freilich ist ja nicht ausgeschlossen, daß sich in den entlegensten Dialekten Berührungen finden, die zur Erklärung singulärer oder streitiger Bedeutungen dienen können; ein Beispiel dieser Art erlaubt sich der Referent unten als Exkurs mitzuteilen.

Gewisse Worte und sprachliche Eigentümlichkeiten des Hebräischen sind in der That bloß mit Hilfe des verwandten semitischen Dialekts verständlich. Es mag ja daneben das Prinzip, dem Anfänger die Sprachvergleichung nicht vorzulegen, ja selbst das Hebräische möglichst aus ihm selbst zu erklären, seine volle Berechtigung haben; man kommt aber doch mit letzterem nicht aus, und eben deswegen ist auch eine behutsame Sprachvergleichung in einem hebräischen Wörterbuch zum mindesten nicht nutzlos. Vor allem sind dabei die nächstverwandten Dialekte heranzuziehen. Einigermaßen sind SS. dieser Forderung nachgekommen; der Sprachschatz des Mešasteins wird beinahe vollständig citiert, bloß zufälligerweise fehlt ראה mit ב Mešastein Z. 7. Dagegen ist nach unserem Dafürhalten schon das Phönizische lange nicht ausgiebig genug benutzt, gerade diese Sprache zu vergleichen, halten wir für unbedingt geboten. Wenn beispielsweise bei חַמָּה noch auf Stade Gr. § 171c verwiesen wird, wo steht, daß dieses Wort wahrscheinlich aus hum + hum entstanden sei, so ist dies eben unserer Ansicht nach gegenüber der phönizischen Form חמת (die übrigen auch Gesenius, Grammatik[25], § 32 fehlt) verfehlt; vgl. Duval, Traité de grammaire syriaque, p. 165; Dérenbourg, Revue des études juives III, p. 315; vgl. aber auch Schiaparellis Vocabulista in Arabico, p. 210. 211. 441; Dozy S. II, 767. Am meisten Ausbeute für das hebräische Wörterbuch bieten freilich die phönizischen Eigennamen.

Inbezug auf das Aramäische ist vor allem die weise Mäßigung anzuerkennen, welcher sich SS. betreffend die Annahme von Aramäismen befleißen; selbst מַדָּע wird von ihnen als Späthebräisch bezeichnet. Auch darüber wollen wir, da die Frage sehr schwierig ist, uns nicht in eine Erörterung einlassen. Hervorheben wollen wir nur noch das dankenswerte Eingehen auf den neutestamentlichen Sprachgebrauch, vgl. z. B. unter אדרת und מכשול.

Innerhalb des Hebräischen selbst haben sich die Verfasser, was die Darstellung des Formenschatzes betrifft, großer Gründlichkeit beflissen. Bei den Verben werden alle Formen, besonders auch die Pausalformen mit höchst anerkennenswerter Sorgfalt aufgeführt, ebenso bei den Nomina, häufig unter Verweisung auf Stade, Grammatik, seltener auf Gesenius, Olshausen oder König. Namentlich ist auch auf die plene- und defektiv-Skription genau geachtet, ja die Einordnung dieser Worte an die oder jene Stelle des Wörterbuchs nach gewissen Grundsätzen durchgeführt. So wird z. B. תֹּר Turteltaube (√תור), neben welchem תור vorkommt, unter תֹּר dagegen תור Reihe, pl. Schnüre unter תור gebracht, doch findet sich eine Verweisung תור Turteltaube auf תֹּר.

Was die Nominalbildung betrifft, so wird durchgängig auf Stades Grammatik verwiesen; freilich gehen die neueren Untersuchungen über dieses Thema ja vielfach über Stade hinaus; sie konnten noch nicht verwertet werden, weil sie erst während des Druckes des Wörterbuchs erschienen sind. Im ganzen dürften die Citate bei SS. eher noch reichlicher sein; so fehlen solche beispielsweise bei תּוֹרָה תַּעַר u. a. Gerade weil die Verfasser sich entschlossen haben, die alte rein alphabetische Anordnung der Nomina in ihrem Wörterbuch beizubehalten, müßte der Stamm, welcher dem Nomen zugrunde liegt, wo nur immer möglich, angegeben werden, unseres Erachtens nicht bloß durch Citate der Grammatik; natürlich aber wären ebenso die Fälle namhaft zu machen, in denen **kein** Wortstamm angegeben werden kann. Gerade weil dies öfter vorkommt, gefällt uns das befolgte Prinzip der Anordnung. Anderseits aber würden wir dann auch die فعفع-Stämme trotzdem, was Stades Lehrbuch § 157 über dieselben aufstellt, nicht mehr unter den עע wie קלל unter קלקל, oder den עו wie כלכל unter כול

einordnen; diese Methode stammt von den hebräischen, mittelbar von den arabischen Lexikographen.

Erhebliche Bedenken hätten wir inbezug auf die syntaktischen Anschauungen der Verfasser. Im allgemeinen ist zu bedauern, daß nicht vor dem Erscheinen des Wörterbuchs die längst verheißene Syntax Stades erschienen ist. Immerhin geht aus dem Wörterbuch deutlich hervor, daß SS. inbezug auf syntaktische Fragen selbständig dastehen und in mehr als einem Punkte die bisher betretenen Geleise verlassen haben.

In mancher Beziehung ist beispielsweise der Artikel אֲשֶׁר p. 67 ff. (sowie שׁ p. 765) als auf richtigen Grundanschauungen ruhend zu loben, neben Ewald und Müller hätte aber füglich auch Gesenius-Kautzsch zum Nachschlagen des Sprachgebrauchs angeführt werden dürfen. Wenn SS. in den Vordergrund stellen, daß אֲשֶׁר ursprünglich demonstrative Bedeutung hat, so wären freilich die Fälle, in denen es unabhängig steht, wo dann diese Bedeutung noch am stärksten sichtbar wird, voranzustellen gewesen. Gerade bei diesen fehlen nach unserer Ansicht übrigens die wichtigen Stellen, in welchen אשר dem arabischen mā elmaṣdarije (der Umstand, daß . .) entspricht, vgl. das schöne Beispiel Josua 5, 1. — Die Unterscheidung von ṣifa und ṣila ist zu billigen, aber beinahe wichtiger scheint, daß von vornherein stark betont wird, wie in einem jeden Relativsatz ein rückbezügliches, bloß sekundär fehlendes Pronomen vorhanden sein muß. Wir hätten dann auch den Ausdruck, אֲשֶׁר sei logisches Subjekt, Accusativ, Genitiv lieber vermieden; „logisch" bedeutet hier nur, daß wir אשר mit dem ʿā'id so übersetzen müssen: vom deutschen Sprachgebrauch darf man nicht ausgehen. — Der Accusativus loci (natürlich nicht der Richtung) den die Verfasser vielfach annehmen, z. B. unter ישב, שׂוּם, השתחוה erledigt sich unseres Erachtens durch Gesenius Gr.[25], S. 361 oben, natürlich abgesehen von Partikeln wie אנה, שׁם u. a.; übrigens unter שִׁית die Erklärung der Worte את מוכחתיך Ps. 84, 4 als Accusativ loci doch mehr als zweifelhaft. — Anderweitig wäre vielleicht der Ausdruck Accusativ angebracht, wo statt dessen sich „adverb. Bestimmung" findet; z. B. S. 867, wo in 1 Chron. 19, 14 ויושע יי תשועה גדולה, die beiden letzten Worte als solche bezeichnet

sind; doch versagen wir uns, darauf weiter einzugehen. Nur muß auch hier wieder davor gewarnt werden, Ausdrücke zu gebrauchen wie der (S. 855), daß in תמו נכרתו das Verbum תם zur Umschreibung des adj. (sic) „vollständig“ diene; daß der Ausdruck so wiederzugeben ist, ist ja richtig. — Unglücklich scheint uns S. 153 der Ausdruck היה in der Bedeutung „zu etwas werden“, habe eine „Apposition“.

Unsere Kritik ist bereits so ausgedehnt geworden, daß wir uns hier versagen müssen, näher auf den exegetischen Teil des SS.schen Wörterbuchs einzugehen. Daß die Ḳrē in fast allen wichtigen Fällen mitgeteilt sind, ist in erster Linie anzuerkennen; vor allem aber ferner Freude darüber auszusprechen, daß wir mit Übersetzungen von Worten und Stellen, die nun einmal unverständlich sind und bleiben, verschont werden. So ist es jedenfalls richtiger, z. B. bei פנג neben der übrigens ziemlich einleuchtenden Konjektur דונג völlige Unwissenheit einzugestehen, als das Wort mit Ges. als „wahrscheinlich eine Art süßen Backwerks“, einer Kombination mit einem syrischen Worte zulieb, zu übersetzen. Ob freilich אבנים Ex. 1, 16 (vielleicht auch einer Etymologie zulieb?) die Ränder des Muttermundes bedeutet, scheint sehr unsicher; der Zusammenhang verlangt ein Wort, das die Schamteile der Kinder bezeichnet; Stades ברכים ist nicht gesichert. — Im allgemeinen haben die Verfasser in zahlreichen Fällen mit Geschick die Emendationen der bedeutendsten Kritiker excerpiert. Unerfüllbare Ansprüche dürfen freilich an ein Handwörterbuch nicht gestellt werden; wer nicht bloß etwa kursorisch ein alttestamentliches Buch lesen oder Gründe für die Textänderungen wissen will, kann ja die Kommentare nicht entbehren. Auch wir können uns hier auf die Diskussion, welche Konjekturen wir für richtig, welche für gewagt oder welche — es sind deren nicht viele — wir für überflüssig halten, nicht einlassen.

Wer ein Wörterbuch zu schreiben unternimmt, müßte eigentlich eine vollständige Übersetzung der ganzen Bibel in freiester Sprache und zwar im Zusammenhang, d. h. unter fortgesetzter Vergleichung der Parallelstellen angefertigt haben, um stets darauf zurückzugreifen und diejenigen, welche das Buch brauchen, zu zwingen, gerade so zu übersetzen, wie man es selbst thut. In dieser Beziehung

kommt man mit dem Wörterbuch von SS. freilich nicht ganz aus. Es sind uns zwar nur Einzelheiten aufgefallen — überhaupt wird nur ein Lexikograph oder jemand, der das Alte Testament mehr beherrscht als der Referent, über die Vollständigkeit des Lexikons ein zutreffendes Urteil abgeben können. So vermissen wir unter רגל in euphemistischer Bedeutung das Citat Ex. 4, 25; unter שָׁמַיִם den Regenhimmel Hos. 2, 23; unter שוב שבות wenigstens die Berücksichtigung der Ansicht, die den Ausdruck nicht auf die Zurückführung aus dem Exil bezieht. Es kommen ja hierbei allerdings tief einschneidende historisch-kritische Fragen ins Spiel. Daß sich bei dieser die Autoren größter Mäßigung befleißen, ist ganz besonders hervorzuheben. Citiert werden, was historische Probleme betrifft, mit Recht hauptsächlich Stade und Meyer. Schade, daß des ersteren Geschichte Israels ihres hohen Preises wegen nur in den Händen weniger „Theologen" ist und sein kann. Dem Referenten sind diese Anführungen gerade gegenüber den bei Gesenius beliebten sehr sympathisch; für ihn ist z. B. קנז allerdings zunächst ein edomitischer Stamm und sekundär Enkel Esaus, nicht wie bei Gesenius „Nachkomme Esaus, von dem eine edomitische Gegend benannt ist". Selten finden sich gewagtere Kombinationen, wie z. B. wenn חבר durch das Citat ZDMG. 8, 706 (Rödigers Jahresbericht) mit Chaibar in Verbindung gebracht wird, noch seltener religionsgeschichtliche Citate — Robertson Smith fehlt noch —, die über das wenige, was wir vom hebräischen Heidentum wissen, durch kühne Kombination hinausgreifen, z. B. wenn in לחם אבירים Ps. 75, 25 (S. 4) eine Erinnerung an den Stierkultus oder in אבן הזחלת S. 6 ein Denkmal des alten Schlangenkultus erblickt wird. — Auch in geographischen Dingen zeigen sich die Verfasser sehr gut unterrichtet und mit den neuesten Forschungen vertraut; bei שִׁלֹחַ wäre wohl Toblers Buch auch noch anzuführen gewesen. Inbezug auf שִׂדִּים „vor der Zerstörung Sodoms an der Stelle des Toten Meeres gelegen", behaupten die Verfasser wohl mehr, als sie historisch verantworten können.

Alle diese Einzelausstellungen beeinträchtigen den hohen Wert des Buches nur wenig; es mag hier nochmals darauf hingewiesen werden, daß wir die Grundanschauungen der Verfasser fast durch-

weg billigen und dem Buche, das seinen Platz neben den anderen Wörterbüchern sicher zu behaupten imstande ist, zahlreiche neue Auflagen wünschen. Leider ist bei dieser ersten der Druck nicht ganz so korrekt, wie es hätte sein sollen; ein solches Werk kann in der Regel erst durch neue Auflagen von derartigen Fehlern frei werden.

Exkurs.

Unter דון geben SS. zu der Stelle Gen. 6, 3 „sich erniedrigen?“ Gesenius führt dazu mit Recht LXX *καταμείνῃ*, Vulg. permanebit an. — Merkwürdigerweise findet sich nun دان, Imperf. يدان in der Bedeutung „fortwährend etwas thun“ in den vom Referenten in ZDMG. 46, 330 besprochenenen, im modern ägyptisch-arabischen Dialekt verfaßten Lustspielen el-arba‘ riwājāt Cairo 1307 und zwar

S. 103: يمكن تدان تحكى عشرتيام تمام

„vielleicht spricht sie zehn Tage hintereinander fortwährend“.

S. 139: لو كان انا لى جوز لدان على دمّته
ولا افضل كلمتى على كلمته

im Französischen des Molière (5. Akt. 3. Sc. der Femmes servantes) si j'avais un maris, je le dis, je voudrais qu'il se fît le maître du logis. لدان steht für لأدان, und man hat (nach dem Metrum) zu übersetzen: „wenn ich einen Mann hätte, so würde ich fortwährend ihm unterwürfig sein und nicht, was ich sage dem, was er sagt, vorziehen“.

S. 149: والا يدان لابس هدوم موسّخة

„oder soll er fortwährend schmutzige Kleider tragen“.

S. 162: لا بدّ ما تمشى وراها ساعتين
وتدان تحدّتها باطراف العنين

„jedenfalls gehst du ihr zwei Stunden nach und sprichst fortwährend mit ihr mittelst Liebäugeln“.

S. 171: لما تكون عنده يدان يدهلزك

„wenn du bei ihm ist, schmeichelt er dir fortwährend“.

In diesen Stellen kommt دان unzweifelhaft in der Bedeu-

tung, „fortwährend etwas thun" oder „bleiben" vor; ist es zu gewagt, es mit dem alten יָרוֹן zusammenzustellen?

Beiläufig sei bemerkt, daß in dem oben angeführten Verse (S. 162 des arab. Textes) die Form عنين mit metrischer Verkürzung = عينين steht, vgl. ZDMG. 46, 344, Z. 15 ff. Dies ist eine Analogie zu der ähnlichen Verkürzung von יוֹם in יָמִים und יְמֵי (resp. יְמֵי), die übrigens auch in einem oft citierten Verse, ausgehend auf اليَوْمِ اليَمِى vgl. Lisān elʿarab unter يوم, Sîbouja II, 421, Z. 4 im Arabischen vorkommt.

Leipzig.

A. Socin.

Zur Notiz.

Die für dieses Heft in Aussicht genommene Anzeige mehrerer hervorragender neuer Werke aus dem Bereiche der sogen. Einleitung ins Alte Testament (Wildeboers „Letterkunde", Ed. Königs „Einleitung", Drivers „Introduction", Robertson Smiths „Old Test. on the Jewish Church", Holzingers „Einleitung in den Hexateuch") mußte wegen Raummangel auf das nächste Heft verschoben werden.

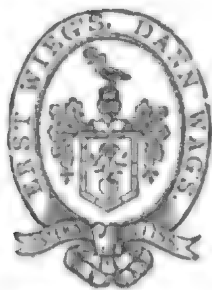
Die Redaktion.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,
begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1894, zweites Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1894.

Abhandlungen.

1.

Zur Geschichte der Ordination und der Kirchenzucht.

Von

D. Th. Kolde in Erlangen.

Im Sommer 1538 begaben sich zwei Culmbacher Prediger, Mag. Joh. Schnabel, der schon seit 1528 die Würde eines Superattendenten über die Prediger „auf dem Gebirg" gehabt zu haben scheint [1]), und sein Kollege, der frühere Heilbronner Cisterzienser Leonhard Eberhard [2]) mit Bewilligung ihres nächsten Vorgesetzten, des „Hauptmanns auf'm Gebirg", Wolff von Schaumberg, nach Wittenberg, um sich dort über wichtige Punkte Rats zu erholen, worüber sie dann ausführlichen Bericht erstatteten.

Der Mangel an verwendbaren Geistlichen, über welchen Luther schon 1528 bitter klagte [3]), veranlaßte zunächst zu der Anfrage, ob man nicht die Schulmeister, sofern sie studierte Leute, Baccalaurei artium, seien, zu Diakonen und Presbytern „aufnehmen und mit einer besundern weis ordiniren solle". In Wittenberg verkehrten

---

1) Th. Dorfmüller, Ältere kirchliche Geschichte von Culmbach im Archiv für Geschichte und Altertumskunde des Obermainkreises. 1831. Bd. I, S. 16.

2) Ebenda S. 32.

3) De Wette, Luthers Briefe III, 366; IV, 226. 224 u. öfter.

die Culmbacher Geistlichen, wie es scheint, namentlich mit Melanchthon. Derselbe konnte ihnen mitteilen, daß man daselbst längst solche Ordinationen vornehme [1]), wobei er die Notwendigkeit eines öffentlichen Aktes betonte. Er vergleicht da, was nicht uninteressant ist, das Wesen der Ordination mit der kirchlichen Trauung: wie diese nicht zur Bestätigung, sondern „zur Offenbarung" der schon vorher eingegangenen Ehe nötig sei, so sei auch „die ordinirung nach dem examen [2]) vnd beruff zum priesterthumb ein fein Erbar vnd nottig ding, das solche personen von einer gantzen gemein zeugnis haben, das sie zum priesterthumb legittime vnd ordenlich beruffen vnd gesetzt sind worden". Zugleich überlieferte Melanchthon den Abgesandten das damals in Wittenberg gebrauchte Ordinationsritual, welches, wie weiter unten gezeigt werden soll, eine besondere Beachtung verdient, als es die älteste, bisher bekannt gewordene Rezension desselben ist und von den späteren in charakteristischer Weise abweicht.

Ein zweiter Punkt der Verhandlung betraf die viel umstrittene Frage der verbotenen Verwandtschaftsgrade bei Eheschließungen und die Form der geistlichen Gerichte in Ehesachen. Hinsichtlich der ersten Frage erteilte wieder hauptsächlich Melanchthon Auskunft, übermittelte den Fragestellern auch eine kleine Zusammenstellung über

---

1) Ebenda VI, 372 schreibt Luther: „Und ist allezeit so gewest, daß die Schulmeister die besten Pfarrer geben, sonderlich, wenn sie so lange haben sich geübt im Schulenregiment", daß man aber ganz ebenso wie in der römischen Zeit (Burkhardt, Geschichte der sächs. Visitation, S. 61. 77 u. öfter) noch lange nicht wenige Handwerker ohne gelehrte Bildung zulassen mußte, ergiebt das Wittenberger Ordinandenverzeichnis bei G. Rietschel, Luther und die Ordination. 2. Aufl. 1889. S. 84 ff.

2) In seinem Iudicium de Episcopatu Naumburgensi C. Ref. IV, 689 vom 1. Nov. 1541 schreibt Melanchthon: Es muß warlich die Ordinatio nicht allein eine Ceremonie seyn, sondern die hohe Nothdurft fordert ein scharf Examen und daß man etlichen Mittelmäßigen etliche Wochen Unterricht thue. — Wird der Fleiß bei der Ordination nicht geschehen, so wird mit der Zeit eine große Barbarei in Deutschland werden. Darum muß der Bischof oft selbst bei diesem Examen sein. Es müssen auch gewisse gelehrte Personen dazu verordnet seyn, die Ordinanden nicht allein zu verhören, sondern auch zu unterrichten in christlicher Lahr ꝛc.

die Grade, die er zwei Jahre später 1540 umgearbeitet edierte. Inbezug auf die Gerichtsbarkeit in Ehesachen riet Luther zu einem aus Geistlichen und Laien zusammengesetzten Gerichtshofe, obwohl das Beste wäre, die Jurisperitos die Sache allein besorgen zu lassen.

Die beiden nächsten Fragen bezogen sich auf zwei Angelegenheiten, die offenbar die beiden Prediger ganz besonders interessierten, weshalb sie sichtlich erfreut über Luthers Zustimmung zu ihren Wünschen berichten, nämlich die Fortsetzung der Visitationen im brandenburgischen Gebiete, die man das Jahr vorher begonnen, aber bald wieder aufgegeben hatte, und deren Wiederaufnahme sie trotz mehrfacher Vorstellungen in Ansbach nicht hatten durchsetzen können, und zweitens die Einrichtung von Synoden. Letztere, „in welchen wir uns selbst vnder einander ermanen vnd mit wortten straffen khonten auf das die weltlich obrigkeit mit vnsern sachen dester weniger beladen vnd beschwerd wurd“, hielten sie, worin Luther ihnen beistimmte, für um so nötiger, als im Markgrafentum im Gegensatz zu Kursachsen die Superattendenten nicht das Recht hatten, strafwürdige Geistliche abzusetzen. Endlich wurde noch über einige wichtige Fragen der Kirchenzucht gehandelt, wie es mit langjährigen Sakramentsverächtern und öffentlichen Sündern wie Ehebrechern, Totschlägern ꝛc. gehalten werden solle, worauf die Reformatoren ihnen zum Teil sehr eingehenden Rat gaben und eine strenge Kirchenzucht empfahlen.

Über alle diese Dinge erstatteten die beiden Prediger, wie bereits erwähnt, einen leider undatierten Bericht an den Hauptmann W. v. Schaumberg mit der Bitte, ihnen behufs Erreichung der angeregten Punkte behilflich zu sein. Derselbe resolvierte, die Superattendenten sollten die noch „unextendirten Artikel“, die er namhaft machte, erweitern und samt dem angehängten Büchlein (de gradibus) abschreiben lassen, dann wolle er dieselben, die ihm wohlgefielen, an den „gn. Herrn“ schicken. Nachdem die Erweiterung (durch die im Text vermittelst Einklammerung markierten Abschnitte) geschehen, schickte er den Bericht am Dienstag nach Simon und Judä (29. Okt.) 1538 an den Kanzler Sebastian Heller in Ansbach. Als darauf lange keine Antwort erfolgte, und Joh. Schnabel deshalb noch einmal an den Hauptmann geschrieben, richtete dieser

Freitag nach Pfingsten (27. Mai) 1539 in dieser Angelegenheit ein Schreiben an die Markgrafen Georg und Albrecht. Wahrscheinlich erst hierauf erfolgte das leider auch undatierte Gutachten der Ansbacher Prediger über die Anträge der Culmbacher, das an Sebastian Heller gerichtet ist.

Die „Prädikanten zu Onolzbach", die als Prediger der Hauptstadt schon eine Art geistliche Oberbehörde gewesen zu sein scheinen, und deren Gutachten einen nicht uninteressanten Einblick in die kirchlichen Verhältnisse des Landes thun läßt, stimmten keineswegs durchweg zu. Offenbar wollten sie auch die Selbständigkeit ihrer kirchlichen Einrichtungen gewahrt wissen. Die „Meinung der Herrn zu Wittenberg über die Weihung oder Ordinirung" ließen sie sich zwar im allgemeinen gefallen, hatten aber, wobei einiges Mißverständnis mit unterläuft, Bedenken gegen die Ausführbarkeit und nahmen sichtlich Anstoß an dem Ritus der Handauflegung, denn, erklären sie, die im Fürstentum übliche Praxis, keinen ohne Examen, obrigkeitliche Präsentierung und Einführung zuzulassen, „achten wir nit weniger für ein rechte ordenliche Beruffung vnnd weihung als die aufflegung der hende". Mit den Ehesachen solle es bleiben wie bisher, d. h. der Kanzler, der das am besten verstehen werde, solle entweder selbst oder durch von ihm zeitweilig betraute Geistliche von Fall zu Fall entscheiden. Hinsichtlich der Sakramentsverächter wünschen sie unter Verweisung auf einen vor kurzem vorgekommenen Fall, daß es bei dem Befehl des Fürsten bleibe, daß der Betreffende vermahnt, und wenn dies ohne Erfolg geschehe, dem Fürsten angezeigt werde. Die beabsichtigte strenge Kirchenzucht gegen Totschläger und Ehebrecher halten sie bei den „gefärlichen Zeiten" nicht für angebracht, weil zu befürchten wäre, daß dann „wenig solcher Personen" sich mit der Kirche versöhnen würden, und schlagen eine erhebliche Milderung vor. Die Visitation habe nicht wieder aufgenommen werden können, weil die „Versehung der Diener vnd ihrer Behausung" nicht durchgeführt werden könne. Nur dem Gedanken, Synoden einzurichten, stimmen sie zu, aber derselbe ist wohl nicht zur That geworden, und auch darüber enthalten die Akten leider nichts, was etwa hinsichtlich der anderen Fragen geschehen ist. Da man (wovon unten) in Nürnberg einen feierlichen Ordinationsakt

erst 1583 einrichtete, wird man davon wohl auch im Markgrafentum abgesehen haben.

Ich lasse nunmehr die betreffenden Aktenstücke folgen, indem ich bei dem Ordinationsritual, welches dem Berichte der Culmbacher Prediger eingefügt ist, ich nenne es C —, die Varianten des von G. Rietschel (Luther und die Ordination, 2. Aufl., Wittenb. 1889, S. 12 edierten Rituals [R]) beifüge.

I.

Mag. Johann Schnabel und Leonhard Eberhard,

Prediger zu Culmbach,

an Wolff vonn Schaumberg, Hauptmann vffm Gebirg [1]).

Gestrenger Edler Ehrnuester gunstiger her vnd Hauptmann. Nach dem wir mit E. g. wissen vnd willen In disem acht vnd dreyssigsten Jar, etlicher Artickel wegen, vnser ampt vnd gemeine priesterschafft auffm gepirg belangend gehn Wittenberg gangen sind, achten wirs nuhn auch fur pillich vnd nottig E. g. wider anzuzeigen was wir zu Wittenberg anbracht erlernt vnd ausgericht haben, bitten derhalb E. g. woll es vnuordrieslich horn dan wir habens mit wenigern wortten nit begreyffen khonnen, Erstlich dieweyll der geweihten priester, so zum dinst gottes worts vnd raichung der heyligen sacrament geschickht sein, zu wenig will werden, haben wir D. Martinum Lutherum vnd M. philippum Melanchthonem gefragt Ob sie es auch fur gut ansehen das man etliche schulmeister Baccalaurei A [2]) so in fleckhen vnd stetten erfunden mochten werden, vnd zum dinst gottes worts geschickht vnd tüglich wern, zu Diaconen vnd priestern aufnehmen vnd mit einer besundern weys ordinirn solt, darauff sie vns dise antwortt gegeben, das sie ein große Zall schulmeister zu priestern ordinirt haben, Sie achtens aber das es nit allein gut, sondern auch von notten

---

1) Orig. in Ansbacher Religionsakten tom. XI, fol. 448ff. auf dem Kreisarchiv zu Nürnberg.

2) Artium.

sey, das solche mit einer besondern weiß publice ordinirt oder geweycht werden nach dem exempel der heyligen apostel.

Und M. philippus sagt insonderheit wie die hochzeitten, ein fein erbar nottig ding sein, nit zur bestettigung sondern zur offenbarung einer solichen rechten Ehe, so Jr zwey miteinander gestifft haben, Also sey auch die ordinirung nach dem examen vnd beruff zum priesterthumb ein fein Erbar vnd nottig ding, das solche personen von einer gantzen gemein zeugnis haben, das sie zum priesterthumb legittime vnd ordentlich beruffen vnd gesetzt sind worden [1]), vber das haben sie vns die weyß Jrer ordinirung oder weihung so Jm Churfurstenthumb zu Sachsen gehalten wirtt, auch angezeigt vnd mitgeteylt, welche hie hernach zum teyll lateinisch vnd zum teyll teutsch beschriben volget [2]),

Ordinatio ministrorum verbi.

Examinatione [3]) facta vel hoc vel precedente die, si idonei fuerint [4]) oretur [5]) in contione pro eis et pro vniverso

---

1) Dazu vgl. man Luther im Comm. in genesim. opp. exeg. X, 24 f. Non igitur de nihilo est quod peculiares ritus adhibentur in Ecclesia ad jungendos conjuges item ad ordinandos ministros Verbi: benedicimus enim sponsum et sponsam, recitamus verba institutionis divinae, invocamus Deum, ut velit tueri hunc ordinem, ministris vero imponimus manus, et simul fundimus preces ad Deum, tantum ut testemur esse ordinationem divinam cum in his tum in aliis omnibus statibus Ecclesiae. In neuerer Zeit hat Kliefoth, Liturgische Abhandlungen I, 405 u. 412 ebenfalls die Trauung zur Darlegung der richtigen Auffassung von der Ordination herangezogen: „darum eben heißt die Ordination Ordination, weil sie die Person in den Ordo dieses Amtes setzt, wie die Kopulation den Kopulanden in den Stand der heiligen Ehe". „Wie die Kopulation unter allen Umständen wirkt, daß eine Ehe wird, so wirkt unter allen Umständen die Ordination, daß er Pastor wird." Diese angeblich lutherische Doktrin vergleiche man mit dem obigen Satze und dem unten folgenden Ritual.

2) Die deutsche Übersetzung, welche von den Briefstellern herrührt und nur nachgetragen ist, lasse ich fort.

3) Bei R. werden die einzelnen Akte eingeleitet mit Primum, Secundo ꝛc. also Primum Examinatione.

4) R.: fuerint idonei.

5) R.: oretur ab Ecclesia per concionem admonita pro

ministerio ab Ecclesia, vt deus operarios in messem suam mittere dignetur et eos puros et constantes seruet in doctrina sua contra inferorum portas. Post [1]) flexis genibus coram altari cum ordinatore [2]) et Ministris seu presbyteris ecclesie ordinandis in medio ipsorum locatis iuxta ordinatorem, cantet [3]) Chorus, Veni sancte spiritus et Vers. [4]) Cor mundum crea in me Deus. R. Et spiritum rectum innoua in visceribus meis. Collecta de spiritu sancto solita [5]). His [6]) finitis ordinator ascendat gradum et verso ad ordinandos vultu stans recitet tertium caput prioris ad Timotheum [7]), fidelis [8]) sermo qui episcopatum desiderat vsque in finem § primi scz in laqueis Diaboli vel totum caput vel quot paragraphos libuerit. His addatur [9]) illud act. 20 paragrapho sexto Attendite vobis etc. usque ad finem paragraphi cum lacrimis. Tunc [10]) ad ordinandos in hanc vel similem sententiam dicat.

Erstlich so hort ir hie das euch der heylig geist berufft vnd setzt zu bischouen, In seine herd oder kirchen, Darumb solt Ir glauben vnd gewiß sein das ir von gott selber beruffen werdet weyl euch die kirche so euch her gesant vnd weltliche obrigkeit beruffen vnd

---

eis et universo ministerio, scilicet vt deus in messem suam dignetur mittere operarios eosque sinceros ac constanter servet in doctrina sana.

1) R.: Secundo.

2) R.: Ordinator et ministri seu presbyteri Ecclesiae ordinandos in medio locent.

3) R.: Et chorus cantet.

4) R. nur: Vers.

5) R.: de sanc. spiritu solita legatur.

6) R.: Tertio His finitis ascendat Ordinator.

7) R.: cap. 3 Tim. 1.

8) R.: „So schreibt S. Paulus in der ersten Epistel an Timotheon am dritten Kapitel“ und hierauf ausgeschrieben den Text aus 1 Tim. 3, 1—7. Daß dies damals noch nicht im Ritual stand und Schnabel etwa nur der Kürze wegen anders geschrieben, ergiebt der Zusatz: vel totum caput vel quot paragraphos libuerit. Danach ist die spätere Form statarischer.

9) R.: „So ermanet S. Paulus die Eltesten der Gemeine zu Epheso“, worauf ausgeschrieben folgt der Text Akt. 20, 28—31.

10) R. (aber in Witt. Ex., vielleicht von Bugenhagen, gestrichen): Quarto.

begert hat, dan was die kirche vnd obrigkeit hierin thut, das thut gott durch sie domit Jr nit eingedrungen geachtet werdet.

Zum andern hort Jr hie bede wie Jr fur euer person euch halten solt, vnd was euch in der kirchen zu thun ist, nemlich das ir solt weyden, vnd bedenckhen das euch nit gens oder schwein zu hütten befolhen werden, sondern die herd gottes, die er mit seinem blut erworben hatt zu weiden mit dem reinen wortt gottes vnd zu wachen das nit rotten oder wolffe vnder den armen heufflein einreissen, darumb nennet er solch pischoff ampt ein kostlich werkh vnd lobt die, so das begern. Seid ir nun willig vnd beraid solch ampt anzunehmen vnd trewlich zu vben so wollen wir aus befelch der kirchen durch vnser ampt euch ordinirn vnd bestettigen wie sant paulus Tito vnd Timotheo gepeut, das wir sollen in den stetten priester setzen vnd das wortt befelhen, denen so tuchtig sind auch andere zu leren [1]), Respondeant [2]) volumus wir wollen.

Tunc [3]) impositis manibus presbyterij totius [4]) super capita eorum dicat Ordinator voce clara Orationem dominicam super eos [5]). Et si libuerit vel [6]) tempus licuerit addatur hec oratio, quae tres tantum partes orationis dominice fusius explicat: Barmhertziger Gott himmlischer vater, du hast durch den mund deines lieben sons vnsers hern Jesu christi zu vns gesagt:

---

1) Anstatt dieses ganzen Abschnittes von „Erstlich" an, der nach dem Stile und der echt evangelischen Auffassung von der Ordination (vgl. Rietschel a. a. O. S. 31 ff. 49 ff.) sicherlich von Luther herrühren dürfte, hat R. folgenden matten Auszug: „Hie höret ir, das vns (!) so Bischoue, das ist, Prediger Pfarrer beruffen sind vnd sein sollen, nicht wird befohlen Gense oder Küe zu huten, Sondern die Gemeine, so Gott durch sein eigen blut erworben hat, das wir sie weiden sollen mit dem reinen wort Gottes, auch wachen vnd zu sehen, das nicht Wolffe vnd Rotten vnter die armen Schafe einreissen. Darumb nennet ers ein köstlich werck.

Auch für vnser person sollen wir züchtig vnd ehrlich leben vnser Hauss, Weib, Kind vnd gesind Christlich halten vnd zihen. Seid ir nu solches zu thun bereit."

2) R.: „Di: Ja".

3) R.: Quinto, Tunc.

4) R.: Totius presbyterij ebenso umgestellt clara voce.

5) super eos fehlt in R. Darauf folgt „Last vns beten. Vater Uns:"

6) R.: per tempus.

Die Erndte ist groß aber der ärbeiter ist wenig [1]), bittet den hern der erndte, das er ärbeiter in seine erndte sendte, vff solchen deinen gotlichen Befelch bitten wir von herczen, wollest [2]) dise deine beruffene diener [3]) sampt vns vnd allen kirchendienern [4]), deinen heyligen geist reichlich geben (.vns alle segenen vnd sterckhen) [5]), das wir mit grossen scharen [6]) deine euangelisten sein, trew vnd vest pleyben, wider den teuffel, welt vnd fleisch damit dein Nham geheyliget, dein reich gemereth, dein will vollbracht werde, wollest auch dem leydigen greull des pabsts vnd Machomets [7]) vnd anderer secten so deinen nahmen lestern dein reich zurstören deinen willen verdammen vnd verfluchen [8]) endlich stewern vnd ain mall [9]) ein end machen, Solch vnser arm [10]) gepett [11]) wollestu gnedigklich erhörn, vnd thun [12]) wie wir trawen vnd glauben durch deinen lieben son vnsern hern Jesum crist, der mit dir vnddem heyligen geist lebt vnd regirtt ewigklich amen [13]). —

---

1) R.: Aber wenig sind der Erbeiter.

2) „du" vor „wollest" fehlt wie in R.

3) R.: disen deinen dienern („beruffene" fehlt).

4) R.: sampt vns vnd allen die zu deinem wort beruffen sind.

5) Das eingeklammerte fehlt in R.

6) R.: hauffen.

7) R.: Mahometh sampt andern Rotten.

8) R.: zerstören deinem willen widderstreben.

9) Ainmall fehlt in R.

10) arm fehlt in R.

11) Nach gebet hat R. in Klammern: weil du es geheissen geleret vnd vertröstet hast.

12) „vnd thun" fehlt in R. — wie wir gleuben vnd trawen.

13) R.: herrschet in Ewigkeit Amen. — Während mit diesem Gebet die Handlung noch im Jahre 1538 endigte, hat R. noch folgende Stücke:

Sexto, His S. Petri verbis Ordinator alloquatur ordinatos. 1 Petr. 5: So gehet nu hin vnd weidet die Herde Christi, so euch befohlen ist, vnd sehet wol zu, Nicht gezwungen, sondern williglich, Nicht um scheudligs gewins willen sondern von hertzen grund, Nicht als die über das volck herrschen sondern werdet furbilde der Herde, So werdet ir (wenn der Ertzhirte erscheinen wird) die vnuorwelkliche Krone der ehren emphahen.

Septimo, Ordinator eis benedicat crucis signo et istis vel alijs verbis vtatur, Benedicat vobis dominus vt faciatis fructum multum. Inde abeat vnusquisque in locum suum. Et si placet, cantet Ecclesia.

Nu bitten wir den Heilig: Ge.:

His finitis canat presbyter. paternoster. Et ordinati communicent

Zum andern haben wir sie gefragt wie weytt sie die geliede der Bluttfreuntschafft vnd schwegerschafft Im Churfurstenthumb sachssen verpotten halten, Ob sie sich nach den keyserlichen rechten oder nach den Canones richten, darauff haben sie vns sonderlich M philippus dise antwort geben doch mit andern wortten,

Den Ersten grad bede der Bluttfreundschafft vnd schwegerschafft halten sie alzeit vnuerruckhlich Impermutabiliter sagt philippus.

Den andern grad der plutfreuntschafft (wie wol er [Leuit. 18 vnd] in keyserlichen rechten zugelassen wirtt), als das sich gebruedere vnd geschwistere kinder an einander zur ehe nehmen mogen, halten sie auch unuerruckhlich vnd geben es nicht zu, das zwei personen Im andern gelied der blutfreuntschafft an einander zugehorig sich mit einander ehelich verloben vnd verheyratten.

Den andern grad der schwägerschafft halten sie auch fest vnd stewff [Vnd lassens nicht zu das einer sein geschweyhen welche Im Inn andern grad der schwagerschafft zugehörig zur ehe nehme Idoch halten sie dissen andern grad der schwagerschafft permutabiliter] das ist Sie lassens In etlichen fellen geschehen, als so einer seiner geschweygen, so Im, Jn andern glid der schwegerschafft zugehorig, die ehe verheissen, vnd sie daruber beschlaffen vnd geschwengertt hett (wie sich dan solche felle in primitiva Ecclesia Im anfang der predigt des heyligen Euangelion zu vnser zeit an etlichen ortten zugetragen hatten.) sprach philippus, da haben sie mussen durch die finger sehen vnd geschehen lassen ein ergeres zuuermeiden. [Dan man muß nicht alzeit die härt vnd streng des rechtens, sondern In etlichen fällen von wegen der vmbstende, der Lindickeit, welche epijkia genant wirt, gebrauchen wie Philippus in seim buchlein von den graden der freuntschafft vnd schwagerschafft weiter schreibt.]

Den dritten grad bede der plutfreundtschafft vnd schwegerschafft lassen sie auch nit leichtlich zue, doch wo einer seine Blutfreundtin oder geschweyen Im dritten grad nach eim ehelichen verlübnis berurt hett vnd beschlaffen, haben sie auch permittirt vnd zuegelassen. Aber doch rathen sie nit [vnd ist auch Ir wil vnd meinung nicht],

---

primi cum Ecclesia, tunc presente, Ordinator si volet, vel licet, proxime eos sequens similiter communicet.

das sich die personen so aneinander Im dritten glid der plutfreundschafft oder schwegerschafft zugehorig mit einander verloben vnd verehelichen sollen.

Den vierdten grad der Blutfreundschafft vnd schwegerschafft lassen sie nit allein zue sondern rathen auch darzue, als who ein gutte ehe zu hoffen zwischen zweyen personen, so an einander Im vierden grad zugehorig, rathen sie es das solche personen mit dem verlubnus vnd der hochzeit, doch mit wissen vnd willen der Eltern oder Vormund vnd freuntschafft verfarn.

Dise weys gestrenger her vnd Hauptmann liessen wir vns auch gefallen vnd wern willens vns darnach zu richten vnd dieselben also zu halten, Idoch on vorwissen E. g. oder auch zuuor vnsers g. hern so es E. g. fur nottig achtet gedenckhen wir nichts anzufahen sonderlich mit der Ordinirung der diner des worts.

Vber das hat vns philippus Melanchthon itzund Rector [1]) der Vniversitet Wittenberg ein besunder Büchlein de gradibus cognationis auszuschreyben offerirt vnd mitgeteylt [welches wir E. g. zu gefallen verdeutscht haben [2]) vnd seind urpütig dasselbig eim iglichen zu lesen oder auszuschreiben mitzuteylen in lateinischer sprach] allein das es nit gedruckht werde, dan philippus gedenckht es zu merhn vnd zu bessern [3]). —

Weyter haben wir M. philippum gefragt de forma Judicii von der weiß vnd proceß so im geistlichen gericht gehalten mocht werden, darauff hat er dise antwort geben, Er laß Im gefallen, disen proceß vnd form so in andern ordentlichen gerichten nach landtsgebrauch von alters her gehalten worden sey vnd Doctor

1) Im Sommersemester 1538. Album ed. Förstemann S. 169.

2) Am Rande: „Sollen dem Hauptmann solch Büchlein zustellen, doch extendiern und aus dem Latein Ins Deutsch transferiren." Es findet sich in deutscher Übersetzung in demselben tom. p. 430 ff.

3) Es wird nicht nötig sein, die zahlreichen sonstigen Auslassungen der Reformatoren über die Frage von den verbotenen Graden zur Vergleichung heranzuziehen. In demselben Jahre äußerte sich Melanchthon darüber in einem Briefe an Albrecht von Preußen vom 24. Nov. C. R. III, 610. Die im Text erwähnte Schrift erschien unter dem Titel: De arbore consanguinitatis et affinitatis siue de gradibus Philippi Melanthonis Anno M.D.XXXX. cf. C. R. 16, 18 f. 511 ff.

Martinus Luther leſt Im ſonderlich ſer wol gefallen, das nit allein geiſtliche perſonen, als pfarher prediger, ſonder auch weltliche perſonen als amptleut, Rathsherrn an geiſtlichen gerichten ſitzen Richter vnd vrteyller ſein vff das die gericht gehandhabt die vrtil vorſtreckht vnd das geſchreye vber die prieſter nit allein gehe, wie wol das peſt wehre, das die eheſachen durch Jurisperitos vnd andere verſtendige gehandelt wurden.

Zum dritten haben wir obgemelten D. Martino Luther vnd M. philippo anzeigt, wie gottes wortt In vnſers gn. h. furſtenthumb rein vnd lautter, gott lob, gepredigt werde, vnd von villen trewlich vnd vleiſſig getriben vnd wie vnſer gn. furſt vnd her In Irer fl. gn. landen ein feine chriſtliche Kirchenordnung hab laſſen außgehn ꝛc. Daran ſie auch beſonder gefallen gehabt, vber das haben wir Inen etliche vrſachen der Viſitation, ſo vor aim Jar In vnſers gn. H. vnd fürſten landen angefangen, aber doch nit fort gangen iſt anzeigt, darauf ſie geſagt, das furwar nichts nutzers vnd nottigers weyter furgenohmen mocht werden In vnſers gn. H. furſtenthumb, dan ain ſtatliche viſitation, Dieweyll dan dieſelb vor aim Jar angangen iſt vnd doch biß hieher verhindert worden, Iſt vnſer vnderthenig vleiſſig pit an E. g. an ſtat vnſers gn. H. Eur geſtreng wolle rathen vnd helffen wie e. g. zu thun wol wiſſen, das die angefangen viſitation Ires nutze vnd der nott wegen, volſtreckht mocht werden, die Vrſachen aber der viſitation hie vff ein Neus anzuzeigen achten wir on nott, dieweyll dieſelben vorhin durch die prediger vnd ſuperattenden zu Onolczpach vnd auch zum teyl durch vns ſchrifftlich vnd mundlich manchmal anzeigt ſind worden, vnd ein iglicher verſtendiger kan bey Im ſelbſt leichtlich ermeſſen, was fur großen nutz vnd frommen die visitatio bringen wurd, vnd wie nottig ſie were zu weiterer forderung gottes worts vnd desſelben diener, darumb pitten wir E. g. abermals vffs vleiſſigſt in aller vnderthenigkeit E. g. wolle nach vermugen darzu hulfflich vnd fodderlich ſein.

Zum vierten. Nachdem etliche prieſter vnd kirchendiener pfarrer prediger vnd Caplan am leeren ſtrefflich erfunden werden, vnd ſie nachleſſig an der leere, ſonderlich der kinderzucht oder Catechismi, haben wir D. Martinum Lutherum gefragt, ob er

vns nicht zu den Synodis riett, in welchen wir vns selbst vndereinander ermanen vnd mit wortten straffen khonten, auf das die weltlich obrigkeit mit vnsern sachen dester weniger beladen vnd beschwerd wurd, darauf er vns geantwortt, Ja [1]), Sonderlich nachdem er vernummen, das die superattenden dises furstenthumbs nit macht haben, Imand aus den priestern vmb seiner vbertrettung oder mißhandlung zu vrlauben, wie Im Churfurstenthumb, do sie des ein befelch haben vnd volmechtig sein, vnd ob gleich etlich supperattenden des ein beuelch hetten, achteten wir gleichwoll, das die synodi vns erzelten vnd andern vrsachen, auff das auch niemand vnrecht geschehe von notten, seer nutz vnd gutt weren, wenn gleich auch die visitation Iren furgang gewinne oder schon geschehen were, Darumb pitten wir E. g. In aller vnderthenigkeit E. g. wolle vns dieselben synodos vergunnen oder behülfflich vnd fodderlich sein das sie vns erlaubt vnd zuegelassen werden.

Vber das haben wir noch etliche stuckh von Inen gefraget, nemlich wie wir vns halten sollen gegen denen, so In XV oder XX Jarn nit zu di heyligen sacrament des leybs vnd pluts christj gangen sind, vnd doch In todts notten dasselb zuweylen when sie schir nit mer reden khonnen begern [2]). [Darauff haben sie diße

1) Außer in Hessen finde ich nicht, daß man auf lutherischem Gebiete in jener Zeit schon an die Einrichtung von Synoden ging, auch ist mir nicht erinnerlich, darüber bei Luther aus früherer Zeit etwas gelesen zu haben. Auf dem Tage zu Schmalkalden 1540 traten dann die Theologen dafür ein, daß die Stände alljährlich Visitationen einrichten sollten, vgl. Bindseil, supplementum S. 146 ff., dazu Lenz, Der Briefwechsel Landgraf Philipps rc. I, 159, aber ohne Erfolg. Hier und da versuchte man freilich Synoden — gegen Willen und Wunsch Melanchthons (C. R. V, 335. 337), der dann in der sogen. reformatio Vitebergensis (ibid. V, 602) bemerkt: „Zum fünften, so ist bei vielen hohe Notdurft Synodos zu halten, und ist nicht geringe Weisheit, merken, wenn sie zu halten und wie sie zu guberniren seyn. Denn es ist auch nicht gut, daß man harte stolze Köpf, oder practicirische Leut, die factiones und Meuterei machen können, oft auf den Mark(t) führe. Vgl. dazu Bucer bei Lenz a. a. O. II. 304 f. 379 u. öfter.

2) Hierfür ursprünglich: Item wie wir vns halten wollen gegen den offnen sundern, als todtschlegern, Ehebrechern, vnd dergleichen, Ob man Inen nach begangner tat auf Ir ansuchen sopald on alle condition das heylig hoch-

antwort geben. Erstlich, sie hetten nicht gemainet, das man solcher lewt mehr, noch so langem predigem des h. Euangelions beie vns finden solt, denn sie hieltens dafur, das wir vnd andere gottes wort beie den vnsern trewlich vnd vleissig gepredigет vnd getriben hetten, vnd sagten derhalben, Es were von nöten, das das volck mit ernst vnd trewlich vermanet wurde gottes wort zu horen, vnd die h. Sacrament zcw entphahen, dieweil got durch sein wort vnd h. Sacrament als eusserliche mittel werckgezeugk der menschen seligkeit krefftiglich wurcken vnd den h. geist vnd den glauben, auch desselben sterck vnd zwnehmen durch nichte anders dan allein durchs gehöre seins worts vnd niesung oder christlichen gebrauch seiner h. sacrament geben wolle ꝛc. Item das man auch mit droworten beie solchen lewten vleissig anhalten solt, vnd Jnen offentlich anzeigen wo sie sich nicht bekeren vnd pessern wurden, vnd zw bequemer zeit zum Sacrament gehn, das man sie erstlich desselben heiligen hochwirdigen Sacraments deß leibs vnd bluts Christi berawben wurde, auch nicht mit andern frommen lewten vnd gliedern Jesu Christi begraben [1]). Vnd were villeicht nicht böse, sagten sie weiter, wo etlich so gantz vnd gar die heiligen hochwirdigen Sacrament gemiden vnd verachtet hetten vnd kein zeichen zeichen (sic) rechtschaffner puß, noch begirde zum Sacrament, das man sie In gottes nohmen also sterben liese, wie sie gelebt hetten. Dan man soll die berle nicht

---

wirdig sacrament mit der Cristlichen gemein offentlich reichen soll oder nit ꝛc. weyl aber dise casus vnd dergleichen vnser ampt In sonderheit vnd das gewissen betreffen, achten wirs on nott, alle schrifftlich hie zu erzellen vnd E. g. damit zu beschweren dise aber sind die fürnehmsten welche wir zu Wittenberg vnder andern anbracht haben vnd pitten E. g. endlich an stat vnsers gn. h.

1) Vgl. dazu Luther an Cyriacus Gerich in Bernburg: Nostrae Ecclesiae mos est, eum qui praefracte contemsit in vita nobiscum communicare huic nec nos communicamus mortuo: hoc est, wir lassen ihn begraben, wer und wo man will, extra vel intra cimiterium. Aber wir mit unsern Schülern gehen nicht mit, besingen ihn auch nicht, lassen heulen die ihn begraben juxta illud Sinite mortuos sepelire mortuos. Quia cantica sepulturae sonant de veniente in Christo: ideo sine mendacio et conscientiae offensione, seu blasphemia potius ea canere non possumus super mortuo in blasphemia et impietate. De Wette-Seidemann VI, 207.

fur die fewe schütten, vnd haben sich die diener deß worts, wol fur zu sehen, das dem heiligen Sacrament deß leibs vnd blutts Christi kein vnehre widerfare, vnd sie sich nicht frembder sunde, dieweil sie eigner gnug haben, teylhafftig machen.

Wo aber gewisse zeichen der puß vnd hohe begirde lust vnd libe zum Sacrament an einem vermerckt wurden, da wirt sich ein iglicher diener deß worts wol wißen zu halten. Doch dieweil es seer ferlich Ist, das man gotts wort vnd die Sacrament so lange Zeit meide, werden rechtschaffne trewee Seelsorger, bede mit Vermanen In der gutte vnd Droworten, alwege zu gelegner vnd vngelegner Zeit grosse vrsach haben vleissig antzuhalten.

Item wir haben auch gefrogt, wie man sich kegen den offentlichen sundern, als todtschlegern Ehebrechern vnd dergleichen mit dem heiligen Sacrament halten sol, Ob man solche bald nach begangen taten, on alles versunenn mit der kirchen wider annehmen, vnd Inen das Sacrament von stund an on alle condition mit tailen vnd offentlich raichen soll, dorauff sie geantwort Neyn, Man soll solchen das Sacrament so bald nicht geben Im bedoch das der h. Apostel, Corinth V, dem so sein stifmutter zur Ehe genommen, das h. Sacrament ein Zeitlang versagt, welcher gebrauch In der kirchen alwege, mit den offnen sundern, sonderlich mit den Ehebrechern gehalten worden ist, wie man sehe in Ecclesiastica historia vnd andern bewerten historien.

Auch wis Iderman woll, was Im pabstumb mit solchen lewten, sonderlich mit den todtschlegern vnd andern der gebrauch gewesen seie. Dieweil aber der offen pan beie vns noch nicht auffgericht vnd Im schwangk geht, Liesen sie Inen gefallen, das wo man offne sundere hette, die sich mit eim ernst zu pessern gedechten, das dieselben, sonderlich so In dorffer vnd kleine flecken gepfarret, durch Ire eygne pfarrer zu andern predigern vnd pfarrern In steten oder zu den Superattendenten gewisen wurden vnd das man Inen als dan In kegenwertigkeit Irer pfarrer mit eim ernst vnd hohen vleiß den zorn gottes vber die sunde aus der schrifft durch etlich spruch vnd exempel anzeiget. Auch sonderlich wie sie die christlichen gemain beie Inen geergert vnd hochlich verseret hetten, dorumb sie nach altem Christlichem gebrauch pillich offentlich vor den kirchen

pussen vnd gestrafft werden solten zc. [1]). Vnd sie dornach aller erst, so man etliche Zaichen rechtschaffner puß, an In merckt, wider zu gnaden annehmen, absoluirn, (doch das sie zuuor mit der Oberkeit vnd freuntschafft versunet weren) vnd zw dem h. Sacrament des leibs vnd bluts Christi offentlich mit der gemain gehen lassen. Wo aber einer sich solchs zu thun wegern wurde, den solt man foren lassen mit der andern rot so gotts wort vnd die sacrament verachten, den got selbst, welchen sie verachten, wirt In vnd andere mit der Zeit wol finden vnd straffen. So werde man sich In Iren letzten enden (sprachen sie) auch wol wissen kegen Inen zu halten mit der raichung deß h. Sacraments zc.

Vnd das sind Gestrenger herr vnd hawptmann, die furnemsten Artickel welche wir zw Wittenbergk vnter andern anbracht haben. Bitten derhalb E. g. endtlich an stat v. g. h. In aller vnterthänigkeit] E. g. wolle vns In erzelten artikeln nach Irem vermugen zu foderung gottes wortts vnd des heyligen Euangelions hulfflich vnd rathlich sein. Das wollen wir mit vnserm gepet zw gott dem almechtigen vmb E. g. langk leben vnd gluckselig regiment, auch sunst womit wir sollen vorkhommen zu uerdienen, beulissen sein, wollen vns auch hiemit E. g. vnderthenigklichen befohlen haben.

E. g. vnderthenige vnd gantz willige

Johan Schnabel
Leonhard Eberhard
prediger zu Culmbach.

II.

Gutachten der Prädikanten zu Onolzbach.

Auff E. G. [2]) vnd gunst beuelch der obersanten Artickel halben des Lectors vnd Predigers auffm gepirg Ist das kurczlich vnnser meinung vnnd gut bedencken.

---

1) Vgl. u. a. hierzu die eigentümliche Vorschrift über öffentliche Kirchenbuße, die Melanchthon im Jahre 1545 Georg von Anhalt vorschlug. C. Ref. V, 469 f.

2) Das Gutachten ist an den Kanzler Sebastian Heller gerichtet. Orig. in Ansbacher Religionsakten T. XI, fol. 459 f.

Auff den Ersten Artickell.

Wir achten fur billich das solche Im art. bemelte vor andern auffgenommen sollten werden (sofern sy anderst tuglich sind) dann dise gewonlich den Catechismum mit den Kindern in schulen vnnd kirchen getriben habenn, darauß zu vermutten das sy auch Inn der schrifft sonsten dester mehr habenn müssen studiren vnnd Inn der erfarner seyen.

Sovil aber deren weyhung oder ordinierung betrifft, ließen wir vnns der hern zu Wittenberg meinung wolgefallen vnnd mochten leyden das Inn vnnsers gnedigen hern furstenthumb gleichermaß gehalten wurde.

Ob es sich aber leyden wölle, das wollen wir E. g. vnd gunst als denn verstendigen zu bedenken geben. Sondelich dieweyl es bisher bey vnns nit in geprauch gewest, auch das solche weyß allein Inn den namhafftigen Stedten vnd nit auff den Dörffern gehalten könt werden.

Item das on das Inn vnnsers g. h. furstenthumb keiner wirdt zugelassen on Examiniret, vnd E. g. vnnd gunst bewilligung, presentierung vnnd einsetzung [1]), welches dann wir nit weniger für ein rechte ordenliche beruffung vnnd weyhung achten als die aufflegung der hende.

Auff den Andern Artickell.

Dieweyl E. G. vnd gunst bisher nit sonderlichen personen solche Eesach zu handeln beuolhen habenn vnnd denselben vollen gewalt geben Inn Ehesachen zehandeln, Sondern etliche zu zeytten von sich geschobenn, Etliche aber für vnns gewisen, So setzen wir solchs noch E. g. vnd Gunst heim mit den zehandeln nach E. G. vnnd g. wolgefallen, denn die wirden In solchen fellen als die recht verstendigen nach gelegenheit der sache vnd vermöge der rechten sich

1) Hieraus geht hervor, daß man in den Unterlanden, dem eigentlich Ansbachischen Gebiet, längst angefangen hatte, Prediger anzustellen, welche die katholische Weihe nicht erhalten hatten, und zwar ohne daß irgendein evangelischer Weiheakt dabei stattfand, indem man wie Luther es oft und vielmals ausgesprochen, die rite vorhergegangene Vokation nach vorangegangenem Examen als genügende ordinatio ansah.

wol wissen zehalten, Ob die ein form vnnd weise wollen prescribiren welche fell zu zelassen sind oder nit.

Auff den dritten Art.

Wir hetten bißher auch gern gesehen vnd noch das die visitacion Iren furgang hette gehabt. Aber auß was vrsach solchs bißher verhindert worden ist, wissen E. G. vnd Gunst zum teil selbs wol, Besorgen auch ob die schon wider wurde furgenomen, das sy doch kein furgang könte haben, dieweyl es mit der versehung der diener vnnd Irer behausung (welches das nöttigest ist Inn der sach) nicht könte volstreckt werden.

Wo aber E. G. vnd gunst noch wege vnd mittel wüsten furzeschlagen, da durch gemelter sach geholffen möchte werden wöllen wir gern das vnnser gancz treulich, sofern vnnser vermögen raicht darczu thon vnnd kain mühe vnnd arbayt sparen.

Auff den vierten Art.

Wo die Sinodi dergestalt gehalten würden, wie sy vor Zeyten sinnd aufkommen, ließen wir vnns das nit allein gefallen sondern achteten es auch fur sehr nutz vnnd gutt, dann darinn möchten mancherley frag vnnd zweifelichte sach vnter Inen furgetragen vnnd geertert werden zu vnterrichtung der weniger verstendigen. Auch die strefflichen lere vnd lebens halben möchten vermant vnd gepessert werden. Item zudem auch mengel vnnd geprechen welcher dann vil hin vnnd wider furfallen. Als mit dem Sacrament raychen, mit kinder tauffen die noch nit geporn ꝛc. vnnd ander vil welche yꜩunder lenge halben vnnottig zu erczelen gebessert vnd gepüst mochten werden. Darumb auch die geistlichen recht nit onbillich Synodos den Bischoffen jerlich zehalten gepietten. So wurde auch durch solche weyse die kirchenordnung vnnsers g. h. H. dester einhelliger vnd gleich formiger gehalten.

Demnach ist vnnser begern vnnd bitte auch das vnnser g. h. zu solchen Sinodis wolle bewilligen (dann wir es fur ein halbe visitacion achten vnnd ein mittel durch welches E. g. vnnd gunst vil mühe vnnd erbayt vertragen sein mochte) vnnd wo es furgang solte haben die selben gnedigklich schuczen, schirmen, vnnd hand-

habenn. Aber doch daneben Ernstlich beuelch thun, das solcher Sinodus ordenlich gehalten werde vnnd nit ein mißbrauch darauß wie vorhin innstande, dann wo es dahin solte geratten were besser es wurde nit angefangen.

Auff den funfften Art.

Auff disen artickel achten wir fur vnnöttig yeczund etwas zu antwortenn, die weyl nechstuerschinen tagen Sich solcher fal mit Mathissen Pfistern zugetragen hatt vnnd nach statlichem rathe darüber gehalten, vnnser gnediger herr beuolhen, „das man solche zum ersten solle Jnn sunderheit vermanen, wo sy aber solche vermanung wolten verachten sein furstlichen gnaden anzaigen. Des wir vnns auch lassen gefallen vnd gedencken dabey auf Verpesserung zu pleyben. Sollen andere dermassen handeln das wollen wir vnnserm g. hern heimgestelt haben.

Auff den Sechsten Artickel.

Jst das vnnser bedencken, wenn man bey vnnsern geferlichen getzeytten solchen ernst mit den offentlichen todtschlegern, vnnd Ehebrechern wolte furnemen vnd gepranchen (wie wol es nucz vnd gut were nach antzeigen der zu Wittenberg vnd gewonheyt der alten Vätter) So ist zu besorgen das wenig solcher person sich mit der kirchen versünen vnnd das Sacrament begeren wurden, Zu dem das man möchte vermainen vnnd sprechen man wolt widerumb ein New pabstum auffrichten.

Aber das sehe vnns fur gut an Jnn diser sach, wo eine gemelter person mit der herschafft vnd freintschafft vertragen were vnnd kome vber das zum pfarrer, begeret der christlichen Sacrament, das Jn der pfarrer Examinieret vnd für sich selbs probieret ob Jme solchs ernst were oder nit, funde sich ein ernst das er der pfarrer als dann Jne zu ließ, doch mit solchem geding, das der pfarrer der gemeine vor verkundet, Jn gegenwertigkait sein des bussers wie er vertragen wer mit der herschafft vnnd freintschafft vnd demnach die gemeine vermanet das sie sich nit ergern solten, sonder Jne auffnemen vnnd als einen Versünten mit der kirchen furhinhalten. —

Aufschrift:

Antwort vnd gut bedencken der predicanten zu Onolzbach off etlich der superattendenten offm gebirg oberschickt articl.

Das interessanteste an den obigen Mitteilungen ist offenbar das Wittenberger Ordinationsritual. In seiner bekannten Schrift „Luther und die Ordination" (1. Aufl. Wittenberg 1883; 2. Aufl. 1889) hat Georg Rietschel aus einer Wittenberger Handschrift ein Wittenberger Ordinationsritual (R) mitgeteilt, welches sich als die Grundlage aller in den lutherischen Kirchenordnungen findenden Formeln, so weit sie auf Luther zurückgehen wollen, herausstellte. Zugleich machte Rietschel im höchsten Maße wahrscheinlich, daß dasselbe wirklich von Luther verfaßt sei und aus dem Jahre 1539 ungefähr herrühre, so daß er berechtigt war, darin die älteste Rezension des Wittenberger Ordinationsritual zu sehen. Das von mir aufgefundene, den genannten Culmbacher Predigern 1538 mitgegebene Ritual (C), giebt sich sofort, wie man aus der oben angestellten Textvergleichung ersehen kann, als eine frühere Rezension von R zu erkennen. Die Abweichungen sind sehr bemerkenswert. Sieht man auf das Äußerliche, so ist zu beachten, daß die lateinischen Sätze, welche die einzelne Akte einleiten bezw. beschreiben, stilistisch und sonst den Eindruck des Hingeworfenen machen, während bei R sichtlich das Streben nach besserer Stilisierung und ausgefeilterer Form, wie sie für ein offizielles Aktenstück schicklich ist, zu bemerken ist. Man wird daher vermuten dürfen, daß die Änderung resp. die Rezension R vorgenommen worden ist, als sich das Bedürfnis herausstellte, für den öfteren Gebrauch das Ritual in ein als Agende zu benutzendes Buch zu schreiben, eben in jenes, welches Rietschel aufgefunden hat.

Dabei hat man aber auch nicht unwichtige Änderungen vorgenommen und zwar durch Auslassungen wie durch Erweiterungen. Die wichtigste betrifft die auf die Schriftvorlesung folgende Ermahnung, die in C das Bestreben hat, die Ordinanden als durch Kirche und Obrigkeit rite vocatos ihrer göttlichen Berufung gewiß zu machen und in dem Ordinationsakt selbst die Confirmatio jener

Berufung hervorzukehren: „Erstlich so hort ir hie, das euch der heylig geist berufft vnd setzt zu bischouen, In seine herd oder kirchen, Darumb solt Jr glauben vnd gewiß sein, das ir von gott selber beruffen werdet, weyl euch die kirche so euch her gesant vnd weltliche obrigkeit beruffen vnd begert hat, denn was die kirche vnd obrigkeit hierin thut, das thut gott durch sie, domit Jr nit eingedrungen geachtet werdet rc."; und weiter unten: „Seid Jr nun willig vnd beraid solch ampt anzunehmen vnd trewlich zu vben, so wollen wir aus befelch der kirchen durch vnser ampt euch ordinirn vnd bestetigen rc." Mit dieser Ermahnung, die nach Inhalt und Form, wie ich glaube, sich jedem Lutherkenner als von Luther herrührend aufdrängen muß, vergleiche man oben S. 224 die kürzere Form in R, die jene charakteristischen, das Wesen der Berufung kennzeichnenden Satze fortläßt, sich eigentlich gar nicht mehr an die Ordinanden wendet, sondern von der Aufgabe der Geistlichen überhaupt spricht: „Hie höret ir, das vns so Bischoue, das ist, Prediger vnd Pfarrer beruffen sind vnd sein sollen, nicht wird befohlen rc." Es ist deshalb nur folgerichtig, wenn die Rezension in der Braunschweiger Kirchenordnung (vgl. Rietschel S. 14) die Anfangsworte: „Hie höret Jr", umwandelt in: „Hie hören wir".

Nicht minder bezeichnend sind die Zusätze. Nach E schließt der Akt mit der auf die Handauflegung und Vaterunser folgenden Umschreibung der ersten drei Bitten des Vaterunsers, während nach R damit die Handlung noch längst nicht geschlossen ist. Es folgen Ansprache an die Ordinanden (1 Petr. 5), Segnung unter Kreuzschlagung, dann (si placet) der Gemeindegesang: „Nun bitten wir den heiligen Geist" und endlich die Kommunion der Ordinierten, an der der Ordinand, wenn er will, teilnehmen kann. Es kann nun wohl keinem Zweifel unterliegen, daß diese Erweiterungen gemacht sind, um den Akt mehr liturgisch auszugestalten und den hergebrachten Weihungsfeierlichkeiten möglichst anzunähern, und nicht minder wahrscheinlich erscheint mir ein Zusammenhang zwischen den Fortlassungen und Erweiterungen. Ich erkenne darin das Bestreben, dem Akte der Weihe selbst eine selbständige und höhere Bedeutung zu vindizieren, als dies der Auffassung Luthers entsprach.

Damit würde ich schon Luther die Urheberschaft jener Änderung absprechen. Und allerdings, daß Luther selbst aus dem Formular jene wichtigen Sätze gestrichen haben sollte, halte ich für ebenso undenkbar, als man ihm die liturgische Ungeheuerlichkeit wird zumuten dürfen, den Ordinationsakt mit dem Gemeindegesang: „Nun bitten wir den heiligen Geist", schließen statt beginnen zu lassen.

Wir haben noch eine genaue Beschreibung der Art, wie Luther ordinierte, die, wie es scheint, bisher von den Liturgikern nicht beachtet worden ist [1]), obwohl sie meines Wissens die einzige wirkliche Beschreibung eines solchen Aktes aus seiner Zeit ist, die wir kennen —, denn Formulare sind noch keine Darstellung dessen, was wirklich geschehen ist. Das ist die Ordination Amsdorfs zum Bischof von Naumburg (1542). Diese Ordination ist nun freilich wohl etwas feierlicher verlaufen als die gewöhnlichen, aber sie läßt noch das Wittenberger Ordinationsritual als Grundlage erkennen [2]). Die Handlung beginnt mit dem Gesange: „Nun bitten wir den heiligen Geist". „Darnach (d. h. nachdem das Volk seine Zustimmung zu der Wahl Amsdorfs zu erkennen gegeben) schlug der organist den Lobgesang Nun bitten wir den ꝛc. welchen darauf auch der Clerisey chor in fünf stimmen durch mensur gesungen und zum drittenmal haben ihn auch die Trummeter aufs herrlichst mit fünf stimmen geblasen [3])." Nun predigte Luther und zwar über

1) Überhaupt muß ich beklagen, daß die Liturgiker den Forscher in der Regel im Stich zu lassen pflegen, auch wenn man sich nur im allgemeinen über den historischen Verlauf einer in die Liturgik einschlagenden Frage orientieren will. Der letzte, der sich meines Wissens mit der Geschichte die Ordination beschäftigt hat, Achelis in seiner praktischen Theol. I, S. 34 giebt lediglich einen Auszug aus Rietschel. Darüber hinaus erfahren wir nichts, und doch wäre eine Geschichte der Ordination sicherlich sehr lehrreich. Allerdings müßte sie auf umfassenden archivalischen Studien beruhen.

2) Neue Mitteilungen aus dem Gebiete historisch-antiquarischer Forschungen II, 1. 180 ff.

3) Ganz ähnlich war das Verfahren am Schluß: „Und wardt also das Te deum laudamus auf dreien Choren, als auf der Orgel geschlagen, durch den Chor der Clerisei auf fünf stimmen in mensuris, vnd zum dritten durch das ganze volck einen vers vmb den andern, mit freuden got dem almechtigen zu danksagung deutsch gesungen, ebenda S. 183. Ich bedaure, daß diese wich-

Act. 20. Hierauf trat Amsdorf heran, kniete auf der obersten Stufe zum Altar, während die Mitordinanden (entsprechend den Presbyteri im Ritual) eine Stufe niedriger ihre Kniee beugten. Dann begann die eigentliche Weihung, indem Luther die Antiphone Veni sancte spiritus anstimmte, welche die Mitordinanden und die ganze Klerisei aufnahmen, worauf die Kollekte vom heiligen Geiste (siehe oben) folgte. Hieran schlossen sich Vermahnung, Handauflegung und Schlußgebet. Damit war für Luther die Handlung zu Ende. Von Segnung und Kreuzschlagung, Abendmahl und Gemeindegesang ist nicht die Rede. Ausdrücklich hebt der Bericht hervor, daß der Kurfürst es gewesen, der, weil ihm die ganze Handlung in Ansehung der Wichtigkeit des Momentes nicht feierlich genug war, noch das Tedeum zu singen befahl und den neu erwählten Bischof in den Chor führen ließ. Den ganzen Gottesdienst schließt dann hinterdrein Luther mit einer Kollekte.

Hat nun aber nicht Luther C zu R umgearbeitet, dann wird man nur an Bugenhagen denken können. Dafür spricht, 1) daß Bugenhagen nach seiner Rückkehr aus Dänemark im Juli 1539 mit wenigen Ausnahmen der eigentliche Ordinator war, und jedenfalls damals jene Wittenberger Handschrift zum Gebrauch für Bugenhagen angefertigt worden ist; 2) daß einige Änderungen, die später Bugenhagen nach Rietschels Darlegungen in R vorgenommen hat, sich auf derselben Linie bewegen wie die Veränderungen in R im Vergleich mit C. Als charakteristisch bezeichnet Rietschel in den späteren Änderungen Bugenhagens die Neigung zum Statarischen[1]), indem Bugenhagen da, wo R etwas mit der Formel si placet oder si libuerit eingeführt hatte, dies bestimmt anordnete. Wie ein Vergleich ergiebt, ist aber auch schon R bei weitem statarischer als C, und weiter ergeben die Notizen Rietschels, daß

tigen Stellen Georg Rietschel bei Abfassung seiner schönen, lehrreichen Arbeit: die Aufgabe der Orgel im Gottesdienste (Leipz. Dekanatsprogramm 1892) entgangen zu sein scheinen. Sie beweisen für seine Behauptung, daß die Orgel im Reformationszeitalter den Gemeindegesang nicht begleitet hat, sondern höchstens die Melodie vor demselben gespielt hat, mehr als alle Vorschriften der Kirchenordnungen, weil sie berichten, wie die Sache wirklich verlaufen ist.

1) Rietschel a. a. O. S. 19 f.

Bugenhagen auch noch später die Neigung gehabt hat, dies Ritual liturgischer auszugestalten, wie das schon in R im Vergleich zu C zu erkennen ist. Dagegen vermag ich nicht zu erklären, was ihn zur Änderung jenes mehr besprochenen Passus veranlaßt haben mag. Doch könnte man daran denken, daß die Fassung in C mit ihrer Rücksichtnahme auf die Kirche, welche die Ordinanden gesandt, die von Bugenhagen lieber gesehenen Art der Ordinatio = introductio in der eigenen Gemeinde [1]) ausschloß, während bei der Fassung in R dies nicht absolut der Fall war. Dies muß jedoch so lange Vermutung bleiben, bis ein solcher Introduktionsakt in die Gemeinde durch Handauflegung auch nach empfangener Ordination durch die Wittenberger nachgewiesen ist. Übrigens halte ich es durchaus nicht für ausgeschlossen, daß Luther, wenn er ausnahmsweise noch ordinierte, was bis 1542 hier und da, nach dieser Zeit in Wittenberg wenigstens nicht mehr geschah, seine frühere Fassung anwendete [2]).

Was die Entstehungszeit von C anbelangt, so läßt sich nur

1) Vgl. Luther an Mykonius am 15. Dez. 1535. Remittimus vestrum Johannem per vos vocatum et electum, per nos quoque examinatum et publice coram nostra ecclesia inter orationes et laudes Dei in vestrum comministerium ordinatum et confirmatum ad mandatum Principis nostri: licet D. Pomeranus non satis facilis ad hoc fuerit ut qui adhuc sentit, quemlibet in Ecclesia sua ordinandum per suos presbyteros. Quod fiet tandem, ubi ista res nova et ordinatio radices altius egerit et mos firmior factus fuerit. Ob das ad mandatum principis etc. dahin zu verstehen sei, wie Rietschel will, daß nun jeder in Wittenberg ordiniert werden solle, ist mir sehr zweifelhaft. Wären alle in den sächsischen Landen wirklich in Wittenberg ordiniert worden, so müßte ihre Zahl erheblich größer sein. Die Wittenberger erhielten das Recht, mit den electi und vocati die examinatio vorzunehmen —, denn daran lag dem Fürsten offenbar —, und daraufhin ihre vocatio zu bestätigen, sie in allgemein gültiger Weise zu approbieren, so daß dieser Akt hinsichtlich seiner Rechtsgültigkeit dieselbe Bedeutung hatte wie die ordinatio in der alten Kirche. In diesem Sinne verstehe ich, wie ich glaube, im Einverständnis mit Rietschel die nova res et ordinatio, die von jener Zeit her datiert.

2) Und wenn Bugenhagen C. zu R. umgearbeitet hat, dann ist kein Grund zu der Annahme Rietschels (S. 14) vorhanden, daß er die Änderungen von R. erst nach Luthers Tode vorgenommen hat.

wahrscheinlich machen, daß es zwischen 1535, in welchem Jahre jener allgemeine Ordinationsakt nach Rietschels Darlegungen in Aufnahme kam [1]), und Juli 1537, in welchem das Wittenberger Ordinandenverzeichnis beginnt, abgefaßt sein wird [2]). Die weitere Entwickelung dürfen wir uns dann, wie schon oben angedeutet, so denken, daß die Redaktion R durch Bugenhagen vorgenommen wurde, als er im Juli 1539 aus Dänemark zurückgekehrt der regelmäßige Ordinator wurde.

---

1) Rietschel, S. 66. Man hat sich gewundert, daß ich in meinem Luther II, 200 trotz Rietschels Ausführungen (S. 65 ff.) von der Ordination Rörers vom 14. Mai 1525 als der ersten evangelischen Ordination gesprochen habe. Ich that dies natürlich nicht, wie man nunmehr aus dem Schlußband meiner Lutherbiographie in den Anmerkungen ersehen kann, auf Grund der von R. angefochtenen Notiz in der Eisleber Lutherausgabe I, Bl. 277, sondern auf Grund des Rörerschen Eintrages in seinen Predigtsammlungen: Eadem dominica, quae erat 14 maii anno 25 ego non minister verbi G[eorgius]. R[orarius]. primus ordinatus sum hoc tempore. Und: Do: Cantate 14 Maii Ordinatus, Confirmatus impositione manuum et Ecclesiae toti exhibitus facta antea precatione in Andreas Poachsche handschriftl. Sammlung ungedruckten Predigten Luthers herausgeg. von G. Buchwald. 1884. Bd. I, S. XXII. Mag nun der damals vorgenommene Akt sich mit dem der „Investitur" decken, so kann doch keine Frage sein, daß Georg Rörer selbst sie als Ordination im altkirchlichen Sinne faßte, und daß man zwar nicht von „Einführung" der Ordination, wohl aber insofern von der ersten evangelischen Ordination sprechen darf, als G. Rörer, so weit wir wissen, der erste war, der ohne die altkirchlichen Weihen empfangen zu haben, durch jenen Akt den übrigen Geistlichen Wittenbergs mit gleichen Rechten angereiht wurde. Ein zweiter, der, wie scheint anfangs bloß auf Grund seiner Vokation zu amtieren begann, darüber aber in Skrupeln geriet, war Joh. Sutel, einer der ersten evangelischen Pfarrer in Göttingen, an den Luther die für die vorliegende Frage viel zu wenig beachteten Worte schrieb: Quare de hoc quod quaeris, an coenam domini non rasus neque unctus debeas tractare, nihil respondere possum. Nam si nihil serium ibi fuerit, vellem te, ut hactenus abstineres. Si vero serium fuerit, tum publice coram altari a reliquis ministris cum oratione et impositione manuum testimonium acciperes et auctoritatem coenae tractandae. 1. März 1531. De Wette IV, 226.

2) Spalatins Gutachten von Weihnachten 1536 (Corp. Ref. III, 235) ist (gegen Rietschel 72 ff.) noch kein Beweis dafür, daß man in Wittenberg noch kein Formular hatte, denn er wünscht, der Kurfürst möge dafür sorgen, daß „auch die andern Fürsten und Stände dieses Teils wollen gnädiglich und günstiglich bedencken, daß aufs höchst vonnöten sei, wie die Ordination zu bestellen sei".

Über die dogmengeschichtliche und liturgische Bedeutung des neugefundenen Ordinationsrituals wird nichts weiter hinzuzufügen sein. Dagegen veranlaßt mich die Ablehnung der Handauflegung vonseiten der Ansbacher Prediger noch zu einigen Bemerkungen, zumal es nicht in dem Maße als dies im Interesse einer wirklich historischen Auffassung wünschenswert würde, bekannt zu sein scheint, daß Luther auf die Handauflegung als solche keinen derartigen Wert legte, wie einige Neuere meinen. Ich möchte dabei auf einige Äußerungen aus dem Jahre 1543 aufmerksam machen, die Rietschel bei seiner Kritik der modernen Aufstellungen nicht herangezogen hat.

Im Herbst 1543 kam es nach dem Ausdruck Melanchthons in Nürnberg zu einem Streite de excommunicatione *καὶ περὶ μυήσεως καὶ εὐπιθέσεως* (sic) *χειρῶν* zwischen V. Dietrich und einem Kollegen, jedenfalls Osiander, worüber sich V. Dietrich ein Gutachten Melanchthons erbat. Allem Anschein nach handelte es sich darum, — ganz klar ist die Sache nicht — daß Osiander unter Verwerfung des Wittenberger Ritus und der Behauptung, daß die durch die Obrigkeit zum geistlichen Amt berufenen schon als rite vocati alle Amtsrechte hätten, auf den Akt der Handauflegung und zwar vielleicht durch die Bischöfe einen besonderen Wert legte.

Auf die erste Nachricht davon schreibt Melanchthon im Oktober 1543 (C. R. V, 187): „Lutherus *περὶ εὐπιθέσεως* (sic) *χειρῶν* admodum miratus est Collegae tui contetnionem ac affirmavit si de ritu contenderet, multis seculis eum ritum non servatum ab Episcopis. Tota res mutata est in isto regno Pontificio, postquam coeperunt sacrificare pro vivis et mortuis. Sed Ecclesiae vocatio vere est veneranda. Nec postea aliud fuit impositio manuum, nisi publicum testimonium. Sed haec paulo post copiosius.“ Dieses Versprechen erfüllte er in einem längeren Gutachten, welches er einem Briefe an V. Dietrich vom 25. Oktober beilegte [1]). Das Wesentliche ist folgendes: „Quid velit tuus collega, nescio. Sed tamen non opinor eum defendere illas opiniones Pontificias quas si tuebitur, nova erunt et maiora certamina. Dicam autem

1) Corp. Ref. V, 209 ff.

ordine, quae in ministris constituendis necessaria sint. Vocatio seu electio necessaria est. — — Sic nunc vocantur ministri in nostris Ecclesiis vel per principes, vel per Senatum in Rebus pub. Et est pia et iusta vocatio. Princeps et Senatores dupliciter habent ius vocandi, primum quia praesunt et vult Deus gubernatores curare ministerium Evangelii, deinde quia sunt praecipua membra ecclesiae." Eigentümlich ist, wenn Melanchthon im Hinblick auf die Nürnberger Verhältnisse dann hinzusetzt: „Nec refert, quam multis in Senatu placeat, satis est aliquos esse, qui praecipuam auctoritatem habent, et eius Ecclesiae membra sunt, ad quam docendam vocati estis." Nach der vocatio seu electio kam schon voralters die comprobatio durch die benachbarten Bischöfe: „Hi manus imponebant electo. Hunc morem et nos servamus ut scis ac delector ritu." Dafür wird an die Segnung der Söhne Josephs und Aarons und seiner Söhne erinnert. „Item hostiis manus imponebantur et Christus manus imponebat infantibus: *ἐπιθεὶς αὐτοῖς τὰς χεῖρας* inquit Mathaeus."

„Praeterea magna ministerii vis est: magna dignitas. Ideo honestissimum est electum ministrum sisti coram Ecclesia, commendari Deo publica precatione, confirmari collegii testimonio. Haec olim summa cum gravitate fiebant, ut adhuc fieri optarim [1])", und in größeren Gemeinden würde es sicherlich nützlich sein, diese Sitte einzuführen. „Sed tamen et hoc dico: Vocatum seu electum voce eorum, penes quos est ius vocationis fungentem ministerio Evangelii,

---

1) Hier schiebt Melanchthon die persönliche Bemerkung ein: Sed vides, quae sit disciplinae dissipatio. Vix ab illo collega tuo impetrari posset, ut ad talem ritum in templum veniret. Si hunc morem amat, ut amare eum decet, cur non renovat? Hiernach und nach dem ganzen Tenor des Gutachtens könnte man glauben, daß Osiander der Einführung des öffentlichen Ordinationsaktes mit Handauflegung überhaupt entgegen war. Dagegen würde aber sprechen, daß Osiander auf die Handauflegung bei der Absolution, deren Aufnahme in die Kirchenordnung er nicht durchsetzen konnte (Möller, Osiander, S. 184), großes Gewicht legte. Und eben deshalb und weil die Ordination damals thatsächlich nicht in Nürnberg eingeführt wurde, sondern erst 1583, nimmt Strobel, Leben Veit Dietrichs. Altdorf u. Nürnberg. S. 82 an, daß Osiander

etiam sine altero ritu impositionis manum (auch ohne einen weiteren Ritus wie dem der Handauflegung) vere ministrum Evangelii esse, posse docere, ac administrare Sacramenta."

„Nihil enim addit iuris aut potestatis impositio manuum: Sed est declaratio et comprobatio vocationis, de qua constare necesse est. Et valent, etiam Sacramenta propter ordinationem divinam (göttlicher Anordnung) sicut vox Evangelii. Evangelium est potentia ad salutem. Nec differunt veri pastores et mercenarii hoc ritu, sed differunt genere doctrinae et voluntate." — Man sollte meinen, hiernach könnte kein Zweifel darüber sein, welchen Wert man in Wittenberg auch nach Einführung der allgemeinen Ordinationen der Handauflegung beigelegt hat. Ich weiß wenigstens keine Stelle, aus der dies klarer hervorginge [1].

---

die Notwendigkeit der Handauflegung schlechterdings behauptete, Dietrich dagegen schon die ordentliche Berufung für genügend erklärt habe, gegen die Zeremonie gewesen sei und sich von Wittenberg eine „festere Belehrung erbeten habe". Diese festere Belehrung besteht aber in der Empfehlung der Handauflegung. Die Sache wird vielmehr so zu verstehen sein, daß Osiander, und damit lernen wie wohl einen neuen Zug an ihm kennen (Möller, der den Fall nicht bespricht, citiert die Stelle bei Strobel nur in den Nachträgen), zwar großen Wert auf die Handauflegung zum Zwecke der Ordination legte (Si hunc morem amat ut amare eum decet, cur non renovat), doch von ihrer Einführung resp. von einem neuen Ordinationsakte nichts wissen wollte, weil er der impositio manuum eine besondere Wirkung zuschrieb, deren Erteilung in diesem Falle dem Bischofe zukäme. Vgl. Quid velit tuus collega nescio: Sed tamen non opinor eum defendere illas opiniones Pontificias. — Quod autem ne quidem liceat nobis petere ritum ordinationis ab Episcopis, qui nunc titulum tenent etc. S. 23 und weiter unten Scio oportere perpetuam esse Ecclesiam et eam non pendere ex titulis Episcoporum sed vere esse eum coetum, qui sonat vocem Evangelii. Ergo et ministerium in eo coetu est.

1) Ein lateinisches Büchlein Melanchthons, „wie man die Priester christlich weihen und ordinieren soll", an welchem nach Spalatin (J. Voigt, Briefw. der ber. Gel. 1841, S. 556) Nov. 1541 gedruckt wurde, scheint nicht erschienen zu sein.

2.

Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi.

Eine dogmatische Frage vom ethischen Gesichtspunkt aus betrachtet.

Von

D. Hermann Schultz.

Kap. 2. Die katholische Lehre vom Verdienste.

1) Die folgerichtig ausgebildete Lehre vom Verdienste Christi und seiner „Genugthuung", von dem Verdienste der Heiligen und seiner „genugthuenden" Bedeutung, und von dem Verdienste und der Bußsatisfaktion, durch welche unter Voraussetzung der vorhergenannten Faktoren der einzelne Christ sich selbst Vergebung der Sünden, ewiges Leben und besonderen Lohn erwirbt, ist erst von den großen Lehrern des Mittelalters geschaffen. Die Gedanken des Tertullian, Ambrosius, Augustin, Hilarius, Gregor ꝛc. sind wohl das geistig bestimmende Element in ihr. Aber sie ist doch nur zu verstehen, wenn man einerseits die Wirkungen der kirchlichen Bußdisziplin im Auge behält, anderseits nicht vergißt, daß für die ersten Lehrer des Mittelalters der rechtlich unklarere Standpunkt des germanischen Strafrechtes die römischen Rechtsbegriffe der alten lateinischen Kirchenlehrer ersetzt hat, und daß, als dieser Standpunkt wieder dem des römischen Rechtes Platz machte, eine Reihe von Ausdrücken und Voraussetzungen als gewohnheitsmäßig eingewurzelt aus dem kirchlichen Gedankenkreise sich nicht mehr verdrängen ließen.

Die Bußordnungen der abendländischen Kirche zeigen in manchen Ländern allerdings ein Nebeneinandergehen der na-

tionalen germanischen Rechtsanschauungen und des kirchlichen, römisch bestimmten, Rechtes, — in den meisten aber ist auch das kirchliche Recht im Zusammenhange mit dem im nationalen Rechte anerkannten Kompositionssysteme bestimmt [1]).

Die Grundgedanken dieser deutschen Rechtsanschauung sind nach Jakob Grimm folgende [2]). Das natürliche Bedürfnis nach einer empfangenen Beleidigung geht auf Rache, Vergeltung. Auch die Bußen, welche das Gesetz statt der Selbstrache zu nehmen erlaubt und zu entrichten zwingt, ruhen auf dem Grundsatze der Vergeltung, die übrigens in Deutschland niemals strenge Talion war, sondern Zurückführung des Schadens auf Geld und Geldeswert. Zweierlei ist wesentlich bei jeder Buße, daß sie den Ausbruch der Fehde unterdrückt und die Freiheit des Verbrechers schützt. Neben der vom Verletzten bezogenen Privatbuße erscheint schon in der ältesten Zeit für die meisten Verbrechen noch eine öffentliche Buße, welche der König, das Volk und das Gericht wegen des gebrochenen Friedens in Empfang nahmen. Sie ist bald unter dem allgemeinen Namen der Buße mitbegriffen, bald aber auch durch besondere Benennungen ausgezeichnet. Sie war nicht Strafe, sondern ein Anhang zur Buße. Strafe ist nur die vom Volksgerichte ausgesprochene Verurteilung an Leib, Leben und Ehre des Verbrechers, die nichts gemein hat mit der stets in Geld oder Geldeswert bestehenden Buße. Nach Tacitus' „Germania" heißt die Buße bei geringeren Vergehungen mulcta, bei Totschlag satisfactio [3]). Später kommt das Wort satisfactio selten vor, und es steht dafür das dem Sinne dieses Rechtes entsprechendere compositio [4]). Schuld ist Bußfälligkeit. Genugthuen ist „gelten". Werigelt ist compositio homicidii. Jeder Mensch nach Stand, Geschlecht und Alter hatte seine Taxe, und diese Taxe regelte mehrere Geschäfte des Lebens, selbst die Buße anderer Verbrechen, die kein Totschlag waren [5]).

---

1) F. W. H. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche 1851.

2) Deutsche Rechtsaltertümer. A. 2. 1854. S. 646 ff.

3) 12. 21. recipit satisfactionem universa domus.

4) Gregor Turon. 9. 19.

5) Für gewisse Verstümmlungen das halbe Wergeld l. Fries. 3. 2. —

Einfache Buße hieß „volle", „ganze". Den Gegensatz bildete die halbe, doppelte, dreifache, sechsfache. Was dem Könige oder Volk, also dem Fiskus, für den gebrochenen Frieden entrichtet wurde, hieß „Fredus". Er begleitet nicht jede Privatbuße. Aber er kann auch ohne eigentliche Komposition vorkommen. Die vom Verletzten bezogene Buße heißt satisfactio, compositio, emenda, werigelt, leudi, veri, widrigelt, — die von der Obrigkeit bezogene fredus, bannus, vîte, wette, brâhte. Zuweilen ist Wergeld die eigentliche Entschädigung, Buße die dem Beschädigten noch außerdem gebührende Genugthuung. Die meisten Gesetze unterscheiden sorgsam, ob das Verbrechen einem Unfreien oder Freien zur Last fällt, einige auch zwischen Stufen der Freiheit. Bei Verletzungen an Leib und Leben scheint sich die Taxe nach dem Verletzten, bei denen an Vermögen nach dem Verletzenden zu richten. Alle Schwert- und Spillmage, die an der Fehde hätten teilnehmen müssen, waren zum Wergelt mitverbunden und mitberechtigt. Buße greift das Vermögen, Strafe Leib und Ehre des Verbrechers an. Wo Strafe eintritt, findet keine Buße statt.

Wenn man sich das klar macht, dann wird man trotz Harnacks Zweifel [1]) keinen Augenblick darüber ungewiß sein, daß, wie schon Cremer gezeigt hat [2]), die ganze Satisfaktionstheorie Anselms im Gegensatz zu dem Gedankenkreise der alten lateinischen Kirchenlehrer nur aus den germanischen Rechtsvorstellungen verständlich ist. Nur hier ist der Gegensatz aut satisfactio aut poena verständlich, im Unterschiede von solvere aut satisfacere und per poenam satisfacere. Nur hier richtet sich der Preis der satisfactio nach dem Werte der geschädigten Persönlichkeit, der sich sachlich ausdrücken läßt. Nur hier hat der Friedensbrecher einerseits den öffentlichen Friedenszustand herzustellen, anderseits den Geschädigten zu befrie-

---

Man verbindet sich, im Falle der „Nichtleistung" sein Wergeld oder „ein Dreifaches" zu geben (651).

1) A. a. O. III, 343.

2) H. Cremer, Die Wurzeln des Anselmschen Satisfaktionsbegriffs, Theol. Stud. u. Krit. 1880. 1; derselbe, Der germanische Satisfaktionsbegriff in der Versöhnungslehre. Theol. Stud. u. Krit. 1893, 2; vgl. Loofs Dogmengeschichte zu Anselms Satisf.

digen, und beides muß durch Leistung einer Buße geschehen. Nur hier ist die Zahlung des Wergelts, der satisfactio, eine Sache, die die ganze „Genossenschaft" angeht und von jedem geleistet werden kann, der in ihr steht, — aber nur von einem solchen.

Die Bußordnungen der Kirche aber hatten diese Gedanken längst auf das Verhältnis des sündigen Menschen zu Gott angewendet und so in den religiösen Vorstellungskreis eingeführt. Die Canones Syn. Patric. (Irland 5. Jahrh.) kennen schon die Alternative septem ancillarum pretium reddat aut septem annis poeniteat, stellen also Geldbuße und persönliche Buße gleich, — wobei natürlich die kirchliche Bußleistung die bürgerliche allmählich ganz verdrängt (7). So ersetzen zwei Jahre poenitentia im Unvermögensfalle die Entschädigung an die Eltern einer Entehrten (9). Bei Verwundungen und Tötungen steht in angelsächsischem Rechtsgebiete älterer Zeit noch neben der Buße die satisfactio an die amici oder parentes [1]). Schon das Beichtbuch Theodors v. Canterbury hat I. 4, § 1 die Regel, daß die kirchliche Buße um die halbe Zeit verkürzt wird, si reddere vult homicida propinquis pecuniam aestimationis, und bei dem Diebstahle heißt es I. 3, § 3: si restituere noluerit aut non potest, constitutum tempus poeniteat per omnia. Dabei ist poenitere im Grunde immer mit „Fasten" gleichbedeutend. Auf der Grundlage der germanischen Rechtsanschauung ließ sich natürlich die Vertauschung einer Form der Buße mit einer andern, die Kirche mehr fördernden, leicht begreifen (29). So wird im Poen. Sangerm. das Fasten schon einfach in „Geldzahlung" umgesetzt (348). Und ebenso das Abwälzen der persönlichen Leistung auf andere. So schon in den Anhängen zum Beichtbuche Bedas (50): „qui de psalmis hoc quod superius diximus implere non potest, eligat justum qui pro illo impleat et de suo pretio ac labore hoc redimat." Das ist nicht ohne Wider-

---

1) Vinian, Beichtbuch (5. Jahrh.) 23. Der Kleriker, der einen Mord begangen hat, wird auf 10 Jahre verbannt. Nach der Rückkehr soll er satisfacere amicis ejus quem occiderat. Si autem non satis egerit non recipiatur in aeternum. Bei Gedankensünden heißt es „petat a Deo veniam et satisfaciat ut sanus sit".

spruch durchgedrungen. So erklärt sich die Synode von Cloveshae 747 nachdrücklich gegen einen Reichen, der behauptet hatte: „pro eo plene jejunium satisfactionum modis per aliorum psalmodiam et jejunium et eleemosynas persolutum esse", so daß er für dreihundert Jahre genug habe „quamvis ipse utcumque vel parum jejunaret". Aber die Bußordnung Eadgars giebt doch den Reichen geradezu Anweisung, wie sie sich mit Hilfe ihrer Freunde die Buße erleichtern können. Sieben Jahre Buße löst man dadurch ab, daß zwölf Männer zuhilfe genommen werden, die drei Tage, und dann 7 × 120 Männer, die drei Tage fasten. Und es heißt ganz ungescheut „non datur pauperibus sic procedere sed debent in se ipsis illud requirere diligentius". So kann nach angelsächsischem Kirchenrechte die persönliche Leistung durch eine rein sachliche aufgewogen werden. Die „Sippe" kann die satisfactio für den Schuldigen leisten, — und wo satisfactio vorliegt, da giebt es keine poena. Das Mittel für die satisfactio sind meritorische Handlungen. — Die fränkische Kirche hat allerdings dem nationalen Recht weniger Einfluß auf ihre Kirchenordnung gestattet. Der Ernst der alten Canones hat sich hier viel entschiedener behauptet. Aber die Einleitung in die Fränkische Bußordnung des 8. Jahrhunderts hat doch die Bußredemption aus den Anhängen des Beichtbuches Bedas herübergenommen (66). Für Männer, die wie Anselm in fränkisch-angelsächsischem Kirchen- und Rechtsleben gebildet waren, bildeten also den Hintergrund ihrer Gedanken über satisfactio und poenitentia nicht mehr die edleren römischen Rechtskategorieen des Tertullian und Ambrosius, sondern Gewohnheiten, die einem Anschauungskreise entstammten, welcher viel weniger die Würde der Persönlichkeit und die Unverbrüchlichkeit der sittlichen Idee wahrte. Wenn die alte Kirche den Satz omne delictum aut venia dispungit aut poena im Interesse der kirchlichen Zucht zu der Regel erweitert hatte „aut poena (damnatio) aut venia, — posita tamen legitima veniae conditione (castigatione) [1], post veniam simplicem in baptismo donatam", — so heißt es nun aut poena aut satisfactio, und die

1) Tertullian de pud. 2.

satisfactio wird zur Sachleistung, die dem Anspruch der Geschädigten genügt, wie einst im römischen Privatrechte. Die Bußleistung kann natürlich als Satisfaktionsmittel Gott gegenüber überhaupt nur deshalb gelten, weil sie, — wenn keine Sünde zu tilgen wäre, — an sich selbst ein Verdienst vor Gott begründen würde. Gebet, Almosen, Fasten, Aufopferung und Entsagung im Dienste Gottes sind in diesem Sinne als satisfactio für den Leistenden selbst und für andere tauglich. Aber hier kommt das Leiden niemals als eine der Rechtsordnung satisfaktorisch genügende Strafe in Frage, wie in einzelnen Aussagen der alten Kirche. Denn wo satisfactio genommen wird, da findet eben Strafe nicht statt, — und zwar eben sowohl da, wo die öffentliche Ordnung den Fredus, als wo die Sippe des Geschädigten den Werigelt annimmt. Je Mehrere und Bessere sich bei der Darbringung eines Gott angenehmen Gutes beteiligen, desto wirksamer wird sie. Wenn Heilige mitwirken, ist sie unwiderstehlich. Und Christi wiederholter Opfertod in der Messe wird der wichtigste Posten in dieser Rechnung (Harnack a. a. O. III, 291). — Die Verbindung solcher Gedanken mit den längst als unantastbar geltenden Sätzen eines Augustin und Gregor, sowie mit der ernsthaft festgehaltenen Heilslehre Augustins, erklärt die mittelalterliche Ausbildung der Lehre vom Verdienste, die ja bis auf unsere Tage der eigentliche Mittelpunkt des katholischen Christentums geblieben ist. Und indem das Werk Christi nun endgültig in diesen Rahmen eingefügt wird, muß die altchristliche Soteriologie, die auf das Überwinden der Todes- und Teufelsknechtschaft der Menschen durch die in die menschliche Natur eingehende göttliche Natur gebaut ist, gegenstandslos und zur bloßen Redeweise werden. An ihre Stelle tritt die Überzeugung, daß eine durch göttliche Kraft dazu befähigte menschliche Persönlichkeit Gott eine Leistung darbringt, die wegen der göttlichen Natur dieser Persönlichkeit einen unendlichen satisfaktorischen Wert hat und so einen Friedens- und Gnadenzustand zwischen Gott und Menschen herstellt und die Strafe der Menschheit aufhebt.

2) Der erste entscheidende Versuch des Mittelalters, das Heilswerk Christi zu verstehen, in Anselms „Cur Deus homo“ ruht

weder auf einer ausdrücklichen Erörterung des Begriffes „Verdienst“ und seines Verhältnisses zur Gnade Gottes und zur sittlichen Aufgabe, noch wird im Anfange neben dem die Entwickelung bestimmenden Begriffe der satisfactio der weitere des Verdienstes zur Lösung der Aufgabe herbeigezogen. So konnten Gelehrte wie Ritschl und Harnack Anselm geradezu einen Vorwurf daraus machen, daß seine auf den Rechtsbegriff der Satisfaktion gebaute Theorie schließlich in den andersartigen des meritum umgebogen werde. Aber wie ich meine mit entschiedenem Unrechte. Denn einesteils ist Gott gegenüber die satisfactio überhaupt an sich nur durch meritorisches Handeln möglich. Anderenteils kann diese satisfactio doch nur den Friedenszustand herstellen zwischen dem durch Adams Sünde beleidigten Gott und der Menschheit aus Adam. Daß aber Gott dann, nachdem ihm das durch seine Ehre nicht mehr verwehrt wird, wirklich den Einzelnen ihre persönliche Sünde vergiebt und sie in das ewige Leben aufnimmt, das kann nach den herrschenden Vorstellungen von der rechtsartigen Anlage der Heilsordnung doch nur dadurch begründet werden, daß das Verdienst Christi nicht bloß als satisfactio wirkt, sondern auch positiv denen, welche an der neuen Ordnung der Dinge durch Glauben und Gehorsam teilnehmen, von Gott zugute gerechnet wird.

Man kann Anselm nicht gerecht werden, ohne seine Voraussetzungen anzuerkennen. Seine Theorie will ja nur ein Versuch sein, den kirchlichen Glauben als einen aus der Vernunft selbst sich notwendig ergebenden aufzuzeigen. Wo er einfach diesen kirchlichen Glauben persönlich ausdrückt, da macht er sie gar nicht besonders wirksam [1]). Und sie steht und fällt natürlich mit seiner Rechtsauffassung. Darum können die spätern mittelalterlichen Theologen, welche den absoluten Souveränitätsbegriff des recipierten römischen Rechtes voraussetzen, gar nicht umhin, Anselms Gedanken stillschweigend aufzugeben oder zu bekämpfen. Denn der über dem Recht stehende Monarch hat in seinem eigenen Willen die Vollmacht zu Strafe oder Gnade und ist an eine satisfactio, die ihm wird, selbst nicht gebunden. Und das römische Recht kann den Ge-

1) So in der 11. Meditation. Sol.

danken nicht zulassen, daß persönliche Strafe durch sachliche „Genugthuung“ ersetzt werden soll. Wo diese Lehrer in Anselms Bahnen bleiben, da wirkt er nur durch sein persönliches Ansehen und durch Gewohnheit. Darum ist auch die lutherische Kirchenlehre von der Theorie Anselms grundsätzlich verschieden und der altkirchlichen ähnlicher. Vollzogene Strafe und Satisfaktion, welche der Notwendigkeit der Strafe (Rache) vorbeugt, sind schlechthin unvereinbare Begriffe.

Innerhalb seiner eignen Voraussetzungen aber ist Anselms Gedankengang ein vollkommen folgerichtiger. Die satisfactio stellt den durch die verletzte Ehre Gottes unmöglich gemachten Friedensstand zwischen Gott und der Menschheit her. Dann bewirkt das von Christus erworbene Verdienst, als den ihm Angehörigen zugerechnet, die Vergebung der Schuld der Einzelnen, die ja nach allgemein katholischer Lehre immer nach dem Rechtsmaße geschieht. Und die merita der Einzelnen, die aus diesem meritum entspringen, erwerben ihnen endlich das ewige Leben. Daß Anselms ganze Theorie nach unsrer Weltanschauung unhaltbar ist, bedarf keines besondern Beweises. Aber es muß zugestanden werden, daß sie unter Voraussetzung der katholischen Lehre vom Verdienste und der germanischen Anschauung von der satisfactio nicht anzugreifen ist.

Die Menschheit hat in der Sünde Adams Gott das ihm Gebührende, die Unterwerfung des geschaffnen Willens unter den seinigen, (I, 11) entzogen und damit Gottes Ehre verletzt. Gott könnte das durch Strafe (Rache) rückgängig machen. Aber dann würde er einerseits seinen Zweck bei der Schöpfung der Menschen — die Ergänzung der durch den Fall der Engel geminderten seligen Geisterwelt — selbst vereiteln. Anderenteils hätte dann der Teufel einen Sieg über Gott davongetragen. So muß an die Stelle der poena etwas anderes treten. Die einfache Vergebung kann es nicht sein. Denn wenn Gott durch einen bloßen Akt der Güte den Friedenszustand von sich aus herstellte, so würde die heilige Ordnung verletzt, der Sünder würde dem Nichtsünder gleich, ja ihm gegenüber bevorzugt werden, da er dann wie Gott als ein von dem Gesetze freier (exlex) anerkannt würde. Gott kann trotz seiner Freiheit nichts wollen, was seinem eigenen Wesen widersprechen

würde. So wird der Rechtssatz angewendet „necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur“ (I, 15). Sobald die satisfactio von dem Geschädigten angenommen ist, der ja hier zugleich die Weltordnung vertritt, also auch die Stelle des Staatsoberhauptes einnimmt, das einen Teil der Buße beansprucht (fredus), ist der Friedenszustand hergestellt.

Die Art dieser satisfactio hängt von zwei Bedingungen ab. Einerseits hat sie dem Werte der geschädigten Person zu entsprechen. Gottes Ehre ist wertvoller als die ganze Welt; so muß die zu leistende Buße eben solchen Wert haben. Anderseits muß sie von dem Sünder und seiner Sippe aus geschehen, — nicht notwendig von der Person, die gesündigt hat, wohl aber von einem Vertreter der Sippe, zu der sie gehört. Diese doppelte Notwendigkeit erklärt das „cur deus homo“. Niemand als ein Mensch, der Gott etwas leisten kann, was mehr ist als die Welt, kann den Friedenszustand herstellen, auf dessen Grund Gott den Sündern vergeben kann.

Der Gottmensch will die satisfactio leisten. Sein Leben ist wertvoller als die ganze Welt, seine Hingabe mehr liebenswert, als die Sünde hassenswert ist. Seine Genugthuung muß natürlich (2, 14) ein meritum sein. Was der Mensch an sich Gott schuldet, das kann er ihm nicht als Buße geben. Es muß einerseits Gott erwünscht und für ihn wertvoll, anderseits aus dem Kreise der Pflicht enthoben sein. Die sittliche Leistung seines Lebens schuldete auch Christus als Mensch seinem Vater, — so lehrt Anselm mit anerkennenswerter Unbefangenheit. Aber sein Leben ihm hinzugeben, war er als Gott weder physisch noch ethisch verpflichtet (2, 18) [1]). Indem er dieses Leben Gott hingiebt, und zwar im Dienste des Liebeswillens Gottes, leistet er etwas unendlich Verdienstvolles, welches Gott als die ihm gebührende satisfactio mit Recht annimmt.

So ist der Begriff des Verdienstes bei Anselm nicht „von dem

1) Es braucht hier nur darauf hingewiesen zu werden, daß die Ablösung des Todes Christi von dem Ganzen seiner berufsmäßigen Lebensleistung natürlich weder geschichtlich noch ethisch haltbar ist.

der satisfactio ganz verschiedenartig" [1]). Vielmehr ist er wie immer der Oberbegriff, ohne den der andere gar nicht möglich wäre. Anselm, obwohl er das Verhältnis beider nirgends erörtert, hat selbstverständlich die Schwierigkeit, welche unserem Gefühle hier entgegentritt, gar nicht empfunden und würde sie auch nicht einmal verstanden haben.

Als ein „Verdienst" bewirkt Christi Tod die satisfactio, welche Gott fordern muß. Als ein Verdienst, ohne die nähere Bestimmung als satisfactio, vollendet Christi Werk nun auch die Aufgabe der Versöhnung. Die geleistete Genugthuung hat die ethisch-rechtliche Grundlage dafür gegeben, daß Gott vergeben, seinen Zweck mit den Menschen erreichen und ihnen das ewige Leben schenken kann. Denn ehe diese Genugthuung geleistet war, verbot die Gerechtigkeit, daß Gott dem Menschen das wirklich gab, was er ihm zu verleihen beschlossen hatte (1, 23). Aber damit ist noch nicht erklärt, daß Gott den Menschen wirklich vergiebt und das ewige Leben schenkt. Gewiß bewegt Gott dazu seine Liebe ebensowohl wie die Rücksicht auf seinen eigenen Zweck. Aber die Gabe des ewigen Lebens wird nach der Lehre der Kirche, die für Anselm feststeht, immer als Lohn eignen oder fremden Verdienstes gedacht. Dieses Verdienst ist nur nach der Herstellung des Friedenszustandes zwischen Gott und den Menschen möglich. Aber wenn dieser vorhanden ist, müssen die Gaben Gottes doch erst wirklich verdient werden. So geht der Gesichtspunkt der satisfactio, die durch ein meritum geleistet wird, in den des meritum über, welches nicht mehr als satisfactio wirkt.

Die Menschen selbst können selbstverständlich das erforderliche Verdienst nicht erwerben. Sie sind an sich selbst Sünder, die weniger als ihre Pflicht thun. „Nur ein dem Willen Gottes unterworfener Wille thut, wenn er wirksam werden kann, Werke, die Gott gefallen, und wenn auch nicht, — „ipsa sola per se placet" (1, 11). Aber Christus, der sich dem Willen Gottes ganz hingiebt, leistet

---

1) Ritschl, L. v. d. R. u. V. I, A. 2, S. 45 (vgl. Jahrb. d. Th. V, 594. Am wenigsten ist es richtig, daß das Eintreten des Verdienstbegriffs die rechtliche Auffassung zu einer sittlichen emporhebe 609).

in seinem Heilswerke etwas Gott schlechthin Gefallendes, erwirbt also meritum in unendlicher Fülle. Und während die satisfactio ausschließlich durch den Tod Christi geleistet wird und ihn notwenig macht, würde zur Erwerbung des nötigen Verdienstes an sich schon seine bloße Existenz, sein ausschließlich auf Gott gerichteter Wille, völlig hingereicht haben. Wo ein meritum ist, da folgt nach dem Rechte ein Lohn. Der Gottmensch bedarf selber desselben nicht, da er nichts hat, was Vergebung heischte, und alles hat, was ihm Gott verleihen könnte. So wird sein meritum auf die übertragen, welche desselben bedürfen. Sonst hätte er ohne Erfolg so Großes gethan. Natürlich aber nur auf die, welchen er es zuwenden will, d. h. auf die, welche auf seine Absicht eingehend sich durch sein Beispiel zur gläubigen Hingabe an Gott bewegen lassen. Für diese seine Nachahmer, — die ja sonst vergeblich seine Nachahmer wären, — seine Brüder, hat Christus verdient, daß ihnen erlassen wird, was sie für die Sünden schulden, und gegeben wird, was sie wegen der Sünden nicht haben. Während also die in dem verdienstlichen Tode Christi geleistete satisfactio den Friedenszustand zwischen Gott und dem ganzen Geschlechte Adams herstellt und die Übertragung des Heils auf „Menschen" möglich macht, — bewirkt das Gesamtverdienst Christi, daß denen, die zu seiner „geistigen Sippe" gehören, thatsächlich von Gott die Sündenvergebung und das ewige Leben geschenkt wird.

Daß für Anselm die Begriffe satisfactio und meritum diese selbstverständliche Verbindung haben, geht aus einer Reihe von Stellen deutlich hervor. Zur Genugthuung gehört eine Gabe, die dem Geschädigten gefällt und an sich von dem Beleidiger abgesehen von der Beleidigung nicht hätte gefordert werden können. Und gefallen kann nur, was aus einem dem Willen Gottes unterworfenen Willen hervorgeht (1, 11). Also satisfactio ist nur durch ein meritum möglich. Dasselbe folgt aus Anselms Polemik gegen Bosos Einwand (2, 10). Boso hat den ganzen Gedankengang Anselms beanstandet, indem er bezweifelt, ob ein zur Sünde nicht Fähiger überhaupt Gnade und Lob verdienen könne, da doch Engel und Menschen, um Verdienst erwerben und Anspruch

auf Lohn gewinnen zu können, sündenfähig geschaffen seien, — und die Engel sich ihre „Sündlosigkeit" erst hätten verdienen müssen. Anselm aber betont, daß zum Verdienste nur das „Fehlen einer necessitas" gehöre. Diese ganze Beweisführung zeigt, daß der Begriff des Verdienstes für die ganze Theorie Anselms von der Satisfaktion die selbstverständliche Voraussetzung ist.

Ebenso wird die ganze Frage, ob der Tod Christi als pflichtmäßig angesehen werden könne (2, 18), von dem Begriffe des Verdienstes aus erörtert. Nur deshalb kann er satisfactio sein, weil Christus weder nach einer Naturnotwendigkeit dem Tode verfallen, noch aus ethischen Gesichtspunkten demselben unterworfen war. Anselm folgert so: „Es ist gewiß sittlich gut, durch Hingabe in den Tod zur Ehre Gottes das höchste Beispiel der Tugend zu geben. Aber nicht alles, was sittlich gut ist, ist auch Pflicht. Gott hat dem Menschen gestattet, zwischen Erlaubtem und Besserem frei zu wählen. Und wenn er das Bessere thut, so verdient er Lohn (praemium habet). Man kann z. B. in der Ehe so gut wie im jungfräulichen Stande pflichtmäßig handeln. Aber wer den letzteren wählt, hat für diese freiwillig Gott dargebrachte Gabe Lohn zu erwarten. Nur wenn Gott es fordert, nicht wenn er es freistellt, hat man die Pflicht, das Bessere zu wählen. Christus aber, als Gott, war überhaupt nur verpflichtet, zu wollen, was er wollte. Daß er gegen seinen Willen den Tod erwählte, das war für ihn nicht sittliche Pflicht, sondern Verdienst, und zwar das höchste denkbare Verdienst, — da er sich im Dienste der Ehre Gottes und des Guten selbst, freiwillig selbst dahin gab." „Niemand wird es für richtig halten, daß einer, der Gott freiwillig eine solche Gabe bietet, ohne Vergeltung bleibe" (2, 19).

So wird man Anselms Theorie nicht unfolgerichtig nennen dürfen, weil sie zu dem Gedanken der satisfactio abschließend den des meritum hinzubringt. Wohl aber kann man, wenn man sie mit der der späteren scholastischen Lehrer vergleicht, zwei Gedankenkreise in ihr unterscheiden. Der eine deckt sich vollständig mit dem der späteren. Christi Werk fällt unter den allgemeinen Gesichtspunkt des Verdienstes. Wie in der Christenheit eignes und fremdes Verdienst die von Gott geforderte Bedingung für das Ver-

leihen seiner Heilsgüter sind, — weil jedes Verdienst einen Lohn fordert, und weil Gott sein Heil nur unter der Form des Lohnes, also nicht ohne Verdienst, geben will, — so ist das Heil der Christenheit als solches der Lohn für das Verdienst Christi. Sündenvergebung und ewiges Leben sind durch Christi Gott zugewendeten Willen und seine Leistungen für die verdient, welchen er sein Verdienst zuwenden will. Eine Gott wohlgefällige, aber weder physisch noch ethisch notwendige Leistung von unvergleichlichem Werte, und ein durch die Gerechtigkeit erforderter, nach dem Willen des Berechtigten auf Bedürftige übertragener Lohn entsprechen sich. In diesem Punkte giebt es eine Meinungsverschiedenheit unter den kirchlichen Lehrern des Mittelalters nicht, mögen sie nun dieses ganze Verhältnis zuletzt in Gottes freien Souveränitätswillen einordnen, oder es mehr als ein in sich notwendiges ansehen.

Anders ist es mit dem zweiten Gesichtspunkte. Anselm, um die durch den Begriff des Verdienstes nicht genügend erklärte Notwendigkeit des Todes Christi zu verstehen, greift darauf zurück, daß das Inkrafttreten der Anwendung des Verdienstes Christi auf die Seinen davon abhängen mußte, daß zuerst der Friedenszustand zwischen Gott und Menschen durch satisfactio hergestellt wurde, die der Ehre Gottes genug that. Diesen Gedanken gewann er auf Grund der germanischen Rechtsanschauung. Sie fordert, wie er meinte, den Tod des Gottmenschen, als Leistung an Gott, während sein Verdienst im ganzen schon in dem bloßen Dasein des Gott zugewendeten Willens genügend begründet wäre. In diese Gedankengänge konnten die späteren Lehrer fast ausnahmslos nicht mehr eingehen. Ihnen steht der mit absoluter Souveränität im Sinne des römischen Rechtes ausgestattete Gott durchaus über der Notwendigkeit solcher Rechtsbedingungen. Sie leugnen entweder die Notwendigkeit dieser Art der Versöhnung ganz und weisen auf Gottes unerklärbaren Willen zurück. Oder sie denken an eine von Gott nach seiner Freiheit aufgestellte Bedingung. Oder sie versuchen in Zweckmäßigkeits- und Erziehungszwecken die Angemessenheit des Kreuzestodes Christi zu verstehen. Der Begriff der satisfactio fällt in den des meritum im allgemeinen zurück. So hat Anselm, weil sein großartiger und wahrer Gedanke, daß der Tod des Gott-

menschen nicht aus zufälligen geschichtlichen Verhältnissen, sondern aus den ewigen Gesetzen der sittlichen Weltordnung verständlich sein muß, in der unhaltbaren Gestalt unvollkommener Rechtsbegriffe erschien, und weil nach ihm allerdings Gott „zugleich als Träger des absoluten Zwecks und als Privatperson dem Menschen gegenüber steht" [1]), — für die Nachwelt wesentlich nur so gewirkt, daß der vulgär-katholische Begriff des Verdienstes von nun an mit immer steigender Betonung auf Christi Werk übertragen, und Christus damit in den Kreis der andern Verdienst erwerbenden Menschen herabgezogen ward. Die Späteren erwähnen Anselm mit hoher Pietät und machen sich manche seiner Ausdrücke zu eigen, während sie den Kern seiner Gedanken ganz aufgeben, — bis dann von Scotus seine ganze Lehre als haltlos offen widerlegt wird.

3) Wie fest die Lehre vom Verdienste schon vor der Zeit der großen Scholastiker ausgeprägt war, und wie wenig es für ihre Ausprägung in Betracht kommt, ob die Augustinische Gnadenlehre mehr oder weniger folgerichtig durchgeführt wird, das zeigt besonders lehrreich der Vergleich der beiden großen Gegner Abälard [2]) und Bernhard v. Clairvaux [3]). Im allgemeinen folgen ja beide den Gedanken Augustins. Auch Abälard weiß, daß ein Verdienst im eigentlichen Sinne dem Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott unmöglich ist, daß freie Gnadenwahl unser Heil bestimmt, daß Glaube und Liebe Gnadengaben sind, daß der gute Wille, der die Bedingung des Verdienstes ist, aus der Gnade stammt, und daß z. B. bei den parvuli, welche durch die Taufe selig werden, die Gnade ohne Mitwirkung des Verdienstes wirkt. (Ex Apol. II, 731. ad Rom. II, 166. 235). Also denkt er im Prinzip ebenso wie Bernhard, wenn auch dieser mit viel größerer eigner religiöser Überzeugung betont, daß der Mensch nach dem Rechte nur Verdammnis verdient, daß er erst, wenn er ganz von seinem eignen Verdienste absieht und sich der Gnade getröstet, recht Gottes

---

1) Der Fürst als Subjekt eigentümlicher Ehre steht dem Unterthan nicht als Privatperson gegenüber. Ritschl a. a. O. S. 590.

2) Ed. Cousin, 2 Bde. Die sogen. Epit. th. chr., obwohl nicht von seiner Hand, ist doch zweifellos eine getreue Wiedergabe seiner Gedanken.

3) Opp. ed. Mabillon Ben. Maur. 1719. I.

Kraft empfangen kann (grat. et lib. arb. C. 13. 625. ad Cant. Serm. 68. 5. 1509. Serm. in Ps. Q. h. 1. 17. 835. 879), und daß Gott uns unsere Verdienste als bona viae schenkt, damit wir uns das Heil erwerben können, also sich selbst aus Gnaden zu unserm Schuldner macht. Deus dona sua, quae dedit, in merita divisit et praemia, ut et praesentia per liberam possessionem nostra interim fierent merita, et futura per gratuitam sponsionem exspectaremus immo expeteremus ut debita (gr. et lib. arb. C. 13. 625). Sponsa non praetendit meritum sed praemittit beneficium et se praeventam dilecti gratia profitetur (Serm. ad Cant. 61, 5. 1479. 68, 6 1509). Gott giebt quod salvetur und unde salvetur (gr. et lib. arb. I, 610). — Zweifellos aber ist bei Abälard der Nachdruck, der auf die Gnade fällt, geringer, der, welcher auf die menschliche Freiheit gelegt wird, größer als bei Bernhard. Abälard deutet schon die Gedankenkreise an, die in ihrer späteren Ausbildung den besonderen Zorn der Reformatoren hervorgerufen haben. Auch vor der Gnade in Christus kennt er ein meritum, freilich nicht vitae aeternae aber doch bonorum gratiae (vgl. gratia gratia data). Die Sibyllen haben durch die Zierde ihrer Jungfräulichkeit den Geist der Prophetie verdient. Und heidnische Philosophen haben „aus Verdienst ihres früheren Lebens" Gnadengüter empfangen. Denn Gott mußte doch durch höhere, ihnen geschenkte Gnade — z. B. indem er sie zu reiner Gotteserkenntnis führte, — zeigen, daß ihr einsam beschauliches Leben, in welchem die höhere Glut der Liebe zum Göttlichen brannte, und mit welcher sie oft die Mönche beschämt haben, ihm wohlgefälliger sei als ein Leben in Lüsten (theol. chr. ed. Cous. II, 421. 437. 440. Epist. 11). Solche Gedanken leiten doch folgerichtig dazu, auch den Unwiedergeborenen die Möglichkeit zuzusprechen, wenigstens durch ein meritum congrui die Verleihung der prima gratia zu verdienen. Überhaupt liebt es Abälard, den guten Willen als eine der menschlichen Natur als solcher innewohnende Fähigkeit zu betonen (Röm. 7). Und seine eigne Lebensrichtung und Selbstbeurteilung ruht viel mehr auf der Hochschätzung des eignen und des übertragenen fremden Verdienstes, als auf der Hingabe an Gottes

Gnade (z. B. Serm. 23. 24. I, 508. 509. Epist. 7. I, 152 etc.). Trotz dieser verschiedenen Stimmung ist die Ansicht über die Art und Bedeutung des Verdienstes innerhalb des Christenlebens bei beiden Gegnern völlig die gleiche. Wie Abälard lehrt, daß unter Voraussetzung der Gnade das ewige Leben verdient wird, und daß sich die Grade des Verdienstes nach dem Maße des guten Willens abstufen, — während die Handlung selbst das Verdienst im eigentlichen Sinne nicht mehrt, weil sie Bösen und Guten gemeinsam sein kann [1]), — so denkt auch Bernhard. Gott giebt uns die Verdienste, um unser debitor zu werden und uns das ewige Leben als ein debitum zu geben. Wenn die Gnade den freien Willen hervorgerufen hat, dann schafft der freie Wille, indem er Gott dient und hilft, wirkliches Verdienst (gr. et l. arb. C. 2. 611. ad Cant. Serm. 81. 6). Wo kein Verdienst ist, da tritt das Gericht ein (Serm. ad Cant. 68, 6. 1509). Und wirklich gültiges Verdienst erwirbt man sich nur, wenn man freiwillig den Ratschlägen der Vollkommenheit folgt, nicht wenn man bloß die Gebote befolgend seine Schuldigkeit thut (de praec. et disp. 15. 522 liberi a debito non tamen pro merito gloriosi). Wohl ist jede Besserung des Lebens verdienstlich, wenn sie in reiner Liebe zu Gott und in freiem Streben nach guten Werken geschieht (de gr. et lib. arb. 14), wenn die von Gott angeregte Freiheit das von der Gnade gebotene Ziel erfaßt, das frühere Böse haßt, die gegenwärtigen Güter verachtet und sich nach den zukünftigen sehnt (In domin. p. Pentec. Serm. 3, 6. 940). Aber nicht eine keusche Ehe, sondern Virginität, ist ein wirklich verdienstlicher Stand, — überhaupt das mönchische Leben als freie weltentsagende Hinwendung zu Gott (in asc. Dom. S. 1. 918). Ein solches Leben verbürgt das Heil am Gerichtstage sicherer als Wunder, die wir

---

1) Wohl kann das Vollbringen der Handlung noch ein meritum temporale hinzugewinnen, d. h. einen Zuwachs an Glück und Ehre, z. B. indem sie bei andern als gutes Beispiel fortwirkt und in ihnen die Liebe zu Gott entzündet. Aber das ewige Leben verdient die That des Märtyrers nicht mehr als der feste Wille zum Martyrium, — das Bauen eines Hauses für die Armen nicht mehr als der durch äußere Umstände gehinderte Wille, es zu thun (Epit. th. chr. 34. Scito te ips. 8).

vollbringen würden. Denn diese sind immer nur das Zeichen und der Lohn vorhandener Verdienste, nicht selbst verdienstlich [1]). So hat in jenen Tagen die kirchliche Frömmigkeit so wenig wie die des heutigen Katholicismus einen Widerspruch zwischen der augustinischen Gnadenlehre und der Lehre vom Verdienste empfunden. Auch wo man alles der Gnade zuschreibt, erscheint doch das letzte Ziel als ein nach rechtlichem Maße gespendeter Lohn des Verdienstes. Und dieses Verdienst, sowohl eignes, als übertragenes fremdes, wird wesentlich nicht in der sittlichen Gesamtleistung des Lebens gesucht, sondern in freiwillig übernommenen, über das bloß Pflichtmäßige hinausgehenden Leistungen. Mit solchem Verdienste, wenn es einmal erworben ist, kann wie mit sachlichen Gütern, die man besitzt, gerechnet werden.

In Beziehung auf das Werk Christi bleiben beide Theologen wesentlich in dem alten Ideenkreise. Bernhard hat es seinem Gegner zum besonderen Verbrechen gerechnet, daß derselbe, wie doch schon Anselm, es energisch abgelehnt hatte, in Christi Tod eine Befreiung von dem Rechtsanspruche des Teufels zu finden (Ab. Epit. theol. ch. 23). Wenn Bernhard selbst diese altkirchliche Ansicht auf das Entschiedenste vertritt, so meint er damit die Gerechtigkeit Gottes zu verteidigen, „die Gott ebenso wesentlich ist, wie seine Barmherzigkeit“. Er meint, daß das debitum mortis und das dominium diaboli nach Gottes Gerechtigkeit rechtlich aufgehoben werden, daß ihnen „genug gethan“, d. h. ihr Anspruch befriedigt werden mußte. Und das konnte Christus thun, weil er als Gerechter, der dem Tode nichts schuldete, „injuria“ den Tod erlitt, und weil er als Mensch, und zwar als Haupt der Menschheit für sie eintreten konnte, „quia caput et corpus unus est Christus“, da wir vermöge der Erwählung alle durch den Geist ebenso in Christus sind, wie per traducem in Adam (de err. Ab. 6. exh. ad mil. t. 11, 23. 559). So denkt Bernhard nicht an eine Gott geleistete Satisfaktion Christi, sondern er will dem rationalisierenden Gedankenkreise Abälards gegenüber, der im Grunde nur auf die ethische Wirkung des Todes Christi auf unser Herz Gewicht legt,

1) Vgl. die scholastische Lehre von der gratia gratis data.

die objektive Bedeutung desselben betonen, durch welche unser Knechtsverhältnis zu dem Teufel und dem Tode ohne Verletzung der göttlichen Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit aufgehoben ist [1]). Das Verhältnis der Menschen zu Gott dagegen hat Christus auch nach Bernhard nicht auf dem Wege der Satisfaktion, sondern auf dem des Verdienstes geändert. In consilio et fortitudine de manu adversarii liberavit, in timore, pietate et scientia reconciliavit homines Deo (de err. Ab. 8. 4. In annunt. b. Mar. S. 2. 3. 984).

Beide Theologen haben also Christi Werk, wo es sich um unser Verhältnis zu Gott handelt, einfach in die große Kategorie des Verdienstes eingereiht, ohne sich durch Anselms Gedanken irgend beeinflussen zu lassen. Abälard lehnt es deshalb ganz folgerichtig ab, in der Passion Christi etwas zu sehen, was an sich wirksamer und für Gott wertvoller gewesen wäre als sein von Anfang an bestehender vollkommner Wille. Sein bloßes Dasein, — als von Gottes Liebe erfüllt und auf Gottes Zweck gerichtet, — war ausreichend, um das höchste denkbare Verdienst zu erwerben. Als er an das Holz geheftet wurde, hat er nicht mehr verdient als von seiner Empfängnis an (Epist. 34). Gott konnte also für sich den Tod Christi nicht fordern. Sondern Christus hat in Liebe zu den Brüdern, — zu der er übrigens sittlich verpflichtet war (ad Rom. II, 235) [2]), — für uns gebetet. Und dieses Gebet konnte von Gott um der vollkommnen Gerechtigkeit Christi willen nicht abgewiesen werden. Und er hat aus seinen Verdiensten ergänzt, was in unsern Verdiensten mangelt. Was hätte seine Heiligkeit denn Großes verdient, wenn sie nur zu seiner eignen Seligkeit ausgereicht hätte?

Was bedeutet denn nun das Geheimnis des Kreuzes? [3]) Es war nötig, um Gottes Willen an uns zu verwirk-

---

1) Wenigstens bleibt die Gerechtigkeit einigermaßen gewahrt ut non defuerit justitia quaedam (Tr. de err. Ab. 6).

2) In richtigem ethischen Gefühle bestreitet A. gegen Anselm, daß die Gottheit Christi ihn davon hätte befreien können, zu der höchstmöglichen sittlichen Leistung verpflichtet zu sein.

3) Vgl. ad Rom. II, 207. Sol. Epit. th. chr. 23.

lichen, d. h. uns Gott zuzuwenden. Um das ewige Leben zu verdienen, mußten wir gerechtfertigt (justificati), d. h. durch die Eingießung der Liebe Gottes aus der Sündenknechtschaft befreit (redempti) werden. Das hätte Gott zur Not auch anders, z. B. durch sein Wort, vermocht. Aber durch nichts so gut und sicher wie durch den Tod Christi als des congruus mediator. Nur durch Wort und Beispiel kann Liebe eingegossen werden. Niemand aber konnte besser lehren als der Gottmensch. Kein Beispiel konnte wirksamer sein, um die Liebe Gottes zu zeigen, als das des Sohnes Gottes, der unser Fleisch annahm, uns durch Wort und That belehrte und bis zum Tode in seinem Liebeswerke ausharrte. Dieses Beispiel weckt in uns die Liebe, welche dankbar bereit ist, alles für Gott zu tragen und zugleich die Demut, welche auch die Märtyrer vor Selbstüberhebung bewahrt, — die Liebe, welche die Quelle des meritum in uns wird. So macht Gott uns gerecht. So kann Abälard sagen, daß der Tod Christi uns von Schuld losgekauft, daß Gott den Tod Christi um unsertwillen gewollt hat [1]), und daß Christus sich dem Vater als Preis und reines Opfer dargeboten und gezahlt hat (Ep. th. chr. 23). In diesem Sinne hat nach A. der Tod Christi, wenn er auch an sich sein meritum nicht steigern konnte, doch ein meritum temporale, d. h. eine segensreiche Wirkung, hervorgebracht. — Es braucht nur angedeutet zu werden, daß diese Gedanken, nicht die Anselms oder Bernhards, die entscheidende letzte Richtung der Scholastik bestimmt haben.

Der heilige Bernhard geht nicht selten ganz in den oben geschilderten Bahnen Abälards. Auch er betont, daß der Tod Christi ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit ist. Christus mußte leiden und auferstehen, damit in seinem Namen Buße und Sündenvergebung verkündigt würde (de divers. S. 33, 4. 1157). Die Christen haben es leicht, mehr zu lieben als andere Menschen, weil sie verstehen, daß sie mehr geliebt sind (Tr. de dil. D. III, 592). Christus stirbt und verdient geliebt zu werden; der Geist wirkt auf uns und bewirkt Liebe (Ep. 107. 114). Und daß Gott den Weg

---

1) Nicht als absolut notwendig, aber als den besten Weg zur Verwirklichung des Heils.

zu unsrer Befreiung durch den unverdienten Tod seines Sohnes gewählt hat, während ihm doch auch andere Wege dazu offen gestanden hätten, das ist der größte Beweis seiner Liebe. Die Größe der Leiden Christi schreibt die Größe unsrer Schuld in einzigartiger Weise in unsre Herzen und befreit uns dadurch von der Macht der Sünde und versöhnt uns; denn „manente peccato non est reconciliatio" (Tr. de err. Ab. 8). Christus hätte uns wohl auch ohne dieses Schwere herstellen können. Aber um uns jeden Vorwand der Undankbarkeit zu nehmen, „maluit cum injuria sui" (in Serm. XI, 1. ad Cant. 1302). Das liegt alles in derselben Höhenlage, wie Abälards Verständnis der Notwendigkeit des Todes Christi. Nur betont Bernhard, daß auch, wenn wir nicht verstehen, warum Gott diesen Weg gewählt hat, der Glaube einfach die Gewißheit festhalten muß, daß die Vergebung der Sünden durch den Tod Christi gewonnen ist (de err. Ab. 8). Im übrigen besinnt er sich nicht, ganz wie Abälard einfach die Kategorie des Verdienstes auch für dieses Gebiet geltend zu machen. Nicht der Tod Christi an sich, sondern der Wille des freiwillig Sterbenden ist das, was Gott gefällt. Wenn Christus ex debito stürbe, justitia non misericordia, so wäre auch sein schuldloser Tod nicht unser Leben. Also nur als ein meritum, eine nicht pflichtmäßige Leistung, wirkt der Tod Christi heilbringend, (exhort. ad mil. templ. 11, 23. 559. Domin. Palm. S. 3. 890) als ein freies, Gott wohlgefälliges Opfer. Auf dieses Verdienst Christi kann sich die Kirche verlassen. Aus ihm werden die Kinder selig, die getauft sterben. In den andern wirkt es dann als Quelle eignen Verdienstes, ohne welches man unwürdig wird, an Christi Verdienst Anteil zu nehmen. Aber nie darf man vergessen, daß unser eignes Verdienst, obwohl es uns das Heil verdient, nur aus Christus stammt. Wir haben es ad promerendum non ad praesumendum (ad Cant. Serm. 68. 6. 1509).

4) In den Sententiae des Petrus Lombardus ist die genauere Ausbildung der Lehre vom Verdienste in großen Zügen schon so dargestellt, wie sie durch die großen Kommentare hindurch zum endgültigen Eigentum des Katholicismus geworden ist. Nur in einem einzigen Punkte dieses Lehrgebietes ist seine Meinung von

diesen Kommentatoren fast einstimmig verworfen. Er ist geneigt, anzunehmen, daß die Engel sich die gratia operans, ohne welche auch sie natürlich das meritum vitae nicht hätten erwerben können, durch ihre nachträglich aus Liebe zu Gott uns geleisteten Dienste verdient hätten, daß also bei ihnen der Lohn dem Verdienste vorausgegangen wäre (II, 3 f. 5. a. d. e. g. 11. d). In his magister non tenetur. Vor allen hat Scotus mit der größten Entschiedenheit darauf hingewiesen, daß die Menschen wohl eine von Menschen ihnen geschenkte Gabe durch guten Gebrauch nachträglich verdienen können, nicht aber die Gabe Gottes, weil diese jedes spätere Verdienst ja erst möglich macht, — daß die charitas unmöglich zugleich Lohn und Verdienst sein kann, und daß es im Wesen des Verdienstes liegt, dem Lohne vorauszugehen.

Sonst können wir bei dem Lombarden die bleibenden Grundzüge der späteren Lehre leicht feststellen. 1) Das entschlossene Festhalten an der augustinischen Gnadenlehre. Selbst der Mensch vor dem Falle hätte kraft der bloßen gratia creationis wohl die Sünde meiden und seinen Willen vom Bösen frei halten können. Aber um Verdienst zu erwerben und die Palme zu gewinnen, bedurfte auch er einer besondern Gnade, die, weil sie alles Verdienst erst ermöglicht, natürlich nicht selbst als verdient angesehen werden darf. Denn das bloße Vermeiden der Sünde wäre, da ein Trieb zum Bösen ja nicht vorlag, an sich nicht schon verdienstlich gewesen, sondern nur normal und selbstverständlich (II, 24. a. c. 29. a.). Der sündige Mensch aber kann aus sich selbst nur mala merita gewinnen. Er kann wohl Verstockung aber nicht Erbarmen verdienen (II, 26. h. I, 41). Die Fähigkeit zu bona merita giebt erst die frei geschenkte Gnade (II, 27. i.). Denn sie erst weckt die gute qualitas mentis, Glauben und Liebe, ohne die es kein Verdienst giebt (II, 26. g. h. 27. a. d.). Sie kann auch nicht für ein „vorausgesehenes" Verdienst gegeben werden; denn ohne sie giebt es kein Verdienst. So ist das Verdienst des Menschen nie ein Verdienst im strengsten Rechtssinne. Es ist nur in dem Sinne möglich, wie wenn etwa durch eine Verfügung des unumschränkten Herrschers den Bürgern nun auch wirkliche Rechte ihm gegenüber verliehen werden. 2) Die Betonung des

menschlichen, von der Gnade bestimmten freien Willens als des verdienenden Subjekts. Alles Verdienst ruht in der Fähigkeit der menschlichen Vernunft zur Wahl zwischen Gut und Bös (II, 24. c. e.). Allerdings wählt der Wille des gefallenen Menschen ohne Gottes Hilfe sicher das Böse. Aber die Gnade weckt den freien Willen, erfüllt ihn mit Liebe und Gerechtigkeit und macht ihn so zum Träger und Subjekte des Verdienstes. Nullum meritum est in homine quod non fit per liberum arbitrium (II, 27. g. a. d.) [1]). Die charitas, durch deren Mitteilung der Wille die Fähigkeit erhält, Verdienst zu erwerben, ist nicht mit der kreatürlichen Liebe zu verwechseln. Sie ist der heilige Geist selbst, also die Liebe, mit welcher sich Gott der Vater und der Sohn lieben. In uns wirkt sie so, daß wir Gott um seiner selbst willen und die Brüder um Gottes willen lieben (I, 17. III, 27 b). Hier soll zweifellos die völlige Unfähigkeit des menschlichen Willens betont werden, aus sich selber Verdienste zu erwerben. Und doch ist gerade hier der Punkt, wo der scotistische und der nominalistische Pelagianismus ansetzen kann. Denn die Vernunftanlage, und mit ihr die Freiheit, bleibt doch im gefallenen Menschen. Wenn nun auf der einen Seite der Mensch mereri potest ut penitus abjiciatur et aliqui in tantum profundum iniquitatis devenerunt ut hoc mereantur, und auf der andern Seite andere so leben, ut etsi non mereantur gratiam justificationis non tamen mereantur omnino repelli et gratiam sibi substrahi (II, 41 c.), so ist dem Schlusse kaum auszuweichen, daß auch die Verleihung der gratia prima zwar nicht nach dem Rechte, aber doch nach einer gewissen Billigkeit von dem Nichtwiedergebornen verdient werden kann, da er doch imstande ist, sich nach der rechten sittlichen Kraft zu sehnen (II, 26. h.), und eine erträglichere Strafe zu verdienen (IV, 5. e.). 3) Die Stufenfolge der Heilswirkungen. Die Gnade beginnt als praeveniens, operans, indem sie durch Hervorrufen von Glaube und Liebe den Willen zum Guten wendet (II, 26. d.). Von da an aber wirkt sie nach Gottes Ord-

1) Natürlich kann deshalb auch in Christo nur die menschliche Natur Verdienst erwerben.

nung als cooperans. Sie stützt den frei gewordenen Willen, der nun selbst Verdienst erwerben, ja die Mehrung der Gnade verdienen kann (II, 26. a c) [1]). Das Maß des Verdienstes hängt allein von dem Maße der Willenshingabe an Gott ab. Die Leistungen als solche entscheiden an sich selbst nicht. So haben z. B. die Heiligen vor Christus in der Polygamie dieselbe Keuschheit bewahrt, wie Christen in der Monogamie (IV, 33. b). Wohl aber wächst das Verdienst durch Vermehrung der Tugend, z. B. wenn Leiden die Geduld stärken und steigern (IV, 15. a.). 4) Das letzte Ziel des Verdienstes. Niemand erwirbt ohne volles Verdienst das ewige Leben. Nach dem irdischen Leben aber kann kein Verdienst mehr erworben werden. So kann niemand, abgesehen von besonderer Offenbarung, wissen, ob er das zum ewigen Leben zureichende Maß von Verdienst besitzt. Und die große Menge der Menschen müßte völlig daran verzweifeln, das ewige Leben zu empfangen. Da ist nur zu helfen, indem das Verdienst andrer eintritt. Daß das überhaupt möglich ist und wirklich geschieht, ist für die kirchliche Praxis und das kirchliche Bewußtsein selbstverständlich. Der Lombarde wirft nur die Frage auf, wie und in welchen Grenzen Opfer, Gebete, Almosen und Messen der Lebenden auf Tote übertragen werden und ihnen zum ewigen Leben verhelfen können. Er antwortet IV, 45. b—e mit der Erwägung, daß die Verstorbenen freilich als solche nichts verdienen können, — daß sie sich aber in ihrem Erdenleben verdient haben können, daß ihnen solche guten Werke der Freunde nach dem Tode helfen. Und er urteilt, daß valde boni, die den Himmel vollkommen verdient haben, und valde mali, die, als der Hölle verfallen, verdient haben, daß ihnen die merita der Freunde nichts helfen, allerdings von solchen propitiationes keinen Nutzen haben. Aber er rät, sie in keinem Falle zu unterlassen, da sie in den meisten Fällen nützlich sind, in den Ausnahmefällen aber als Liebes- und Dankesäußerungen wenigstens für die Handelnden selbst verdienstlich wirken. Und er getröstet sich der Hoffnung, daß, wenn einem Toten, der sich die Zurechnung

1) comitans non ducens, pedissequa non praevia. Ipsa meretur augeri ut aucta mereatur et perfici (Augustin).

fremden Verdienstes in seinem Erdenleben verdient hat, irdische Fürsprecher fehlen sollten, Gott ihm die Fürsprache der Kirche im Himmel zurechnen wird.

Diesen Gedankenkreis wendet der Lombarde III dist. 18—26 (18 a. d. cf. 13) in weitestem Umfange auch auf Christus und seine Lebensarbeit an. Christus hat durch das Verdienst seines Lebens auch sich selbst Lohn gewonnen. Dieses Verdienst hat er von dem Augenblicke seiner conceptio an besessen. Denn seine Gnadenfülle und seine Liebesgesinnung waren vom Anfange an so vollendet, daß keine besondere Handlung, auch das Martyrium am Kreuze nicht, sie vermehren konnte. Und an der Vollkommenheit dieser Gesinnung allein mißt sich das Verdienst. Und sein Verdienst, das sich in seinen Thaten und Leiden in einer immer größeren Zahl von merita offenbarte, konnte nicht ohne Lohn bleiben. Nun besaß er freilich die contemplatio Dei und das ewige Leben vom Anfange an in seiner Seele. Aber er verdiente sich die Befreiung seiner Menschheit von den selbst auferlegten Schranken und die gloria, die der homo passibilis nicht hatte. So hat er sich nach der forma servi durch das meritum der humilitas passionis das praemium der gloria impassibilitatis et immortalitatis verdient.

Wo der Lombarde auf die Wirkung Christi zu unserm Heile kommt, da findet sich nach dem ganzen Charakter seines Werkes eine gewisse Neigung zur erbaulichen Sprache und zum Gebrauche hergebrachter Bilder. So hat er auch den patristischen Gedanken der Rechtsgenugthuung an den Satan nicht verschmäht (III, 20 a). Aber im ganzen ist sein System sehr dem Abälards ähnlich. Nicht durch seinen Tod insbesondere hat sich Christus Verdienst um uns erworben, sondern das Verdienst seiner ganzen Persönlichkeit wird auf uns übertragen und verschafft uns die gratia prima und damit die Möglichkeit eigner Verdienste. Sein Tod aber wird nach III, 19 im Sinne Abälards als das Mittel gedacht, um uns innerlich von der Feindschaft gegen Gott und von der Weltknechtschaft zu lösen. Nicht Gott war unser Feind, den Christus zu unserm Freunde hätte machen müssen. Wir waren durch unsre Sünde seine Feinde; uns mußte Christus versöhnen. Per ejus mortem commendatur nobis charitas Dei. Exhibita tantae erga

nos dilectionis arrha et nos movemur accendimurque ad diligendum Deum . . . et per hoc justificamur, i. e. soluti a peccatis justi efficimur. Oder: per fidem mortis ejus a peccatis mundamur, a vinculis diaboli solvimur i. e. a peccatis. Morte quippe sua, uno verissimo sacrificio, quidquid culparum erat Christus extinxit, ut in hac vita tentando nobis non praevaleat (peccatum). Also indem der Eindruck der Liebe Gottes in diesem Tode uns von der Macht der Sünde frei macht und mit Gott in Liebe verbindet, bewirkt er die Versöhnung mit Gott, ohne welche eine Anrechnung seines Verdienstes, ein Verleihen der Gnade und damit eigne Verdienste der Menschen natürlich unmöglich wären. Unsere Sünden waren die Sklavenketten, unser Herz das Haus der Starken, unsere Begierden die feindlichen Mächte. Diese hat Christi Tod überwunden.

Wohl hätte Gott das auch auf andere Weise thun können. Aber nichts hätte uns so aus unserer Verzweiflung aufrichten können wie die Erfahrung der Liebe Gottes am Kreuze Christi. Nur in diesem Sinne meint es der Lombarde, wenn er sagt, daß Christus in göttlicher Macht unsere Sünden und Übel sterbend getragen hat. Nur in diesem Sinne, daß er eine condigna satisfactio für uns geleistet hat. Denn diese besteht nach IV. 15 C. D. darin, daß die Sünde zerstört wird, daß der Haß gegen vergangene Sünde und gegen künftiges Sündigen, sowie die Sehnsucht, Gott genug zu thun, hergestellt wird (IV. 15. g.). Also hat Christi Tod, indem er das alles in uns hervorbrachte, die satisfactio [1]) verwirklicht und uns die volle Verzeihung der Sünden verdient. Ganz in der gleichen Richtung liegt der Gedanke III. 18. e., der bei den Nachfolgern des Lombarden mit so großer Vorliebe behandelt wird, daß Gott beschlossen hatte, die Menschen nicht eher in das Paradies einzulassen, bis in einem Menschen, dessen Thun für alle gälte, ebenso viel Demut sich offenbarte, wie Hochmut in Adams Sünden. Denn auch da handelt es sich um eine Leistung,

---

1) Satisfactio ist hier also wie in der alten Kirche die Leistung, welche Gott als ihn befriedigend annimmt, und mit der die Zahlung erledigt ist, auf die er Anspruch hätte.

die Gott befriedigt und seinen Anspruch erledigt. Für das solvere tritt ein satisfacere ein, nicht für eine poena eine poena vicaria. Da alle andern kaum das für sich selbst nötige Maß von Demut hatten, konnte nur Christus der sündlose Gottmensch in seinem Tode diese Bedingung erfüllen. Natürlich kommt er auch dabei als viator und nach seiner menschlichen Natur in Betracht.

5) Die Neigung des Lombarden, den Begriff durch Bilder und erbauliche Ausdrücke zu ersetzen, läßt seinen Auslegern einen gewissen Spielraum für verschiedenartige Näherbestimmung seiner Gedanken. Auch hier wie in andern Fragen führt eine Gedankenreihe über Albertus Magnus zu Thomas, die andere über Bonaventura zu Duns Scotus und den Nominalisten. Um zu häufige Wiederholungen zu vermeiden, soll nur die Auslegung bei Thomas, Duns und den Nominalisten ausführlich dargelegt werden.

Albertus Magnus hat die Lehre im ganzen im augustinischen Sinne entwickelt. Von einem eigentlichen Verdienste ist erst die Rede, wo die gratia gratum faciens und durch sie die charitas vorhanden sind (in p. II. S. th. q. 18. m. 1). Erst da kann das ewige Leben als „debita" erworben werden. Also kann die erste Gnade selbst überhaupt nicht im eigentlichen Sinne von dem Menschen verdient werden. Auch abgesehen von der Sünde nicht. Denn auch Adam bedurfte zum Verdienste der freigeschenkten Gnade (q. 18. m. 1) [1]. Und von den Gefallenen selbstverständlich nicht. Denn jeder Tugend giebt die charitas erst die forma dans bene esse. Auch der Glaube, ehe er charitate formata ist, verdient nicht (in l. 3. Sent. 18, a. 4. q. 1. sol. u. 23, a. 10; in l. 4 Sent. 17, a. 6 R.). Wohl können einzelne

1) Die Frage nach der Art, wie die Engel die gratia prima empfingen, ob gleich bei der Schöpfung oder nachher (in p. 1. S. th. q. 18. m. 1), — auf die A. keine bestimmte Antwort giebt, — und seine Meinung, daß die Engel, obwohl sie ihr praemium substantiale, die fructio Dei, gleich mit dieser Gnade verdient haben, doch nach der Menge der von ihnen selig gemachten Menschen ein praemium accessorium verdienen, — wenn das auch eigentlich ein donum superadditum ex divina liberalitate ist (S. de cr. I. q. 58. a. 6. p. 2), haben für uns keine besondere Bedeutung.

Gnadengaben dem guten Willen des Menschen als Lohn nachfolgen. Aber die Gnade selbst kann der Wille weder vorbereiten noch begleiten (in p. II. S. th. q. 100. sol. q. 63, m. 3, a. 1). Und das Vorauswissen künftiger Verdienste kann wohl die Art bedingen, wie die Prädestination sich verwirklicht (ratio praedestinationis), aber es kann niemals causa praedestinationis sein (in p. I. S. th. q. 63, m. a. 1 u. 2). Zu jedem meritum gehört das bonum naturae innatum und das bonum gratiae. Andere bona, wie scientiae, potestatis, opulentiae sind nur zur Erwerbung besonderer Verdienste nötig, wie zum Lehren, Regieren oder Wohlthun (S. de creat. II. q. 5. a. 3). Es giebt eine fünffache Stufenfolge des eigentlichen Verdienens (in l. 3. Sent. 18, q. 1. Sol.): 1) proprie, wenn die Gnade ein debitum rein durch ein fremdes Verdienst schafft, wie bei den parvuli in der Taufe, 2) propriissime, wenn der Mensch nun durch eigene Leistung sich die vita aeterna als sibi debita verdient, 3) wenn der Mensch das ihm schon Geschuldete nun pluribus rationibus sibi debitum facit. 4) wenn er eine Mehrung der Gnade verdient, 5) wenn er zu der Gnade noch etwas Besonderes, z. B. die glorificatio nominis, hinzuverdient.

Und doch hat Albertus im Sinne Abälards eine Thür für das „verdienen" der prima gratia offen gelassen und damit im Grunde den Scotistischen Gedanken den Weg bereitet. Er argumentiert so. Gott als der in Ewigkeit Prädestinierende wird allerdings nur von seiner Liebe, nicht von zeitlichen Ursachen, geleitet. In diesem Sinne kann man die gratia justificans nicht verdienen. Aber bei der zeitlichen Beilegung der Gnade kommt das Vorauswissen der künftigen Verdienste wenigstens als begleitender Umstand mit in Betracht. Denn ein Weiser giebt nur, weil der andere es verdient hat, oder weil er weiß, daß derselbe es verdienen wird, oder weil andere für ihn eintreten (in p. 1. S. th. q. 63, m. 3, a. 1. 2). So kann wohl ausnahmsweise, wie bei Judas, die gratia prima auch ohne solche Rücksicht, nur wegen des Wohles des Ganzen gegeben werden (a. 2). Sonst aber wird ihre, — auf Christi Fürsprache ruhende, — Verleihung nicht stattfinden, wo nicht ein „vorausgesehenes" Verdienst vorhanden ist. Umgekehrt also wird, wenn

man leistet, was man kann, diese Gnade unvermeidlich gegeben (in. l. 4. Sent. 17. a. 6. R., vgl. in. l. 3. Sent. 18. q. 1. Sol.), so daß unser Verdienst doch ratio concomitans für den Empfang der Gnade ist (in. p. 1. S. th. q. 63. m. 3. a. 2). Das ist freilich nur ein minus incongrue, minus improprie mereri. Aber der Sache nach doch, was bei Duns ein meritum de congruo heißt. Und da nach Albertus Gott überhaupt jedes Verdienst nach dem Maße der supererogatio vergilt, so macht es um so weniger Schwierigkeit, sich auch die gratia prima wirklich als verdient zu denken (Summa de creat. II. q. 5. a. 3 ad Luc. 7).

Die Anwendung auf das Werk Christi geschieht bei Albertus mit pietätvoller Benutzung Anselmischer Ausdrücke, — aber im Grunde ganz im Sinne des Abälard und Lombardus. Es handelt sich wohl um eine satisfactio, und zwar nicht bloß um das Ersetzen des Schadens, den Adams Sünde angerichtet hat, — das hätte ja event. auch Adam selbst leisten können, — sondern um die satisfactio für ein crimen laesae majestatis (in l. 3. Sent. dist. 18, a. 14). Und es handelt sich nicht bloß um Erlösung der einzelnen, — die wohl jeder einzelne sich durch Gerechtigkeit verdienen könnte, — sondern um die Rechtfertigung der menschlichen Natur selbst (in l. 3. Sent. dist. 18, a. 14). Das konnten auch die Heiligen nicht leisten, — wenn auch ihr Verdienst, als Gott angenehm, eine Belohnung verdiente (in l. 3. Sent. dist. 18, a. 13 a), — und wenn Gott sich auch nach dem jus misericordiae damit begnügt, nur das, was auch ein Schwacher leisten kann, wirklich zu fordern, so daß die Möglichkeit nicht fehlt, für andere Verdienst zu erwerben. Soweit schließt sich Albertus an das System Anselms an. Diesem stimmt er auch in der entschiedenen Abweisung der Rücksicht auf ein Recht des Teufels bei. Er will nur ein Opfer an Gott und ein Besiegen des Teufels anerkennen (in l. 3. Sent. dist. 19, a. 5. 20, a. 1. 3). Aber seine eigentliche Lehre ist doch ganz anders bestimmt als die Anselms. Er faßt den Tod Christi einerseits als redemptio aus der Gewalt des Bösen, die nur durch das Recht des Siegers oder durch Zahlung möglich war (in l. 3. Sent. dist. 20, a. 1. 3). Anderseits begründet er ihn nach dem

Gedanken des Lombarden in Gottes Ratschluß, den Menschen den Zugang zum Paradiese nicht eher zu öffnen, bis eine den Hochmut Adams aufwiegende Demut von der Menschheit geleistet sei. Wohl war, wie des Elias Beispiel zeigt, der Himmel auch vorher schon offen. Aber Gottes Urteil lagerte als Flammenschwert vor ihm. Und wohl hätte Gott als der souveräne Herr auch auf andere Weise die Menschheit versöhnen können, aber nicht so, wie es sich ziemte. Der Tod Christi ist also im Grunde eine durch Gottes freien Willen, wenn auch mit innerlicher Zweckmäßigkeit, festgesetzte verdienstliche Leistung Christi, durch welche die Sünde besiegt, die Menschheit von ihr frei gemacht, und dem göttlichen Urteil genügt ist. Justificatio naturae humanae ad causam meritoriam condignam relata refertur ad passionem Christi, quia meruit nobis solutionem a peccato quam sequitur justificatio. Christi Demut und die Lösung der Menschen aus der Gewalt des Bösen durch die siegreiche Macht des Guten sind die eigentlich wirkende Kraft im Heilswerke.

6) Einheitlicher und gründlicher, — auch entschieden folgerichtiger in den Bahnen der augustinischen Gnadenlehre bewegt sich die Behandlung unserer Frage bei Thomas von Aquino. Bei Thomas scheint die echt religiöse Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch an sich für menschliches Verdienst keinerlei Raum zu lassen [1]). Wir haben alles von Gott, dem niemand etwas gegeben hat, wofür ihm vergolten werden könnte. Also kann von einer justitia commutativa, die ihr Wesen in mutua datione et acceptione hat, — von einem privatrechtlichen Verhältnisse zwischen Gott und Menschen, — keine Rede sein. Gottes Gerechtigkeit ist die justitia distributiva des weisen Staatsoberhauptes, welches an sich schlechthin unbeschränkt, aber der Natur der Sache nach innerlich an die von ihm selbst eingesetzte Ordnung gebunden ist. Der rechte gubernator dat unicuique secundum suam dignitatem. Seine Gerechtigkeit tribuit singulis quod sibi ad sui complementum spectat, ut inde universi ordo servetur. Sie ist also im

---

1) Vgl. für das Folg. Summa I, Q. 21.

Grunde die Konstanz der durch den höchsten Zweck geleiteten Güte. Einer solchen Gerechtigkeit gegenüber giebt es für die Geschöpfe eigentlich kein Verdienst und keine Verpflichtung Gottes, sondern nur eine Verpflichtung Gott gegenüber. So citiert Thomas das Wort Anselms: „cum punis malos justum est quia illorum meritis convenit. Cum vero parcis malis justum est quia bonitati tuae condecens est“ [1]). Also nur in dem Sinne ist Gott debitor, daß seine eigne Schöpferordnung und was aus ihr sich ergiebt, ihn „gewissermaßen“ verpflichtet zu verleihen quod ad res creatas ordinatur, z. B. den Menschen Hände und Beherrschung der Tiere zu geben. Sonst ist alles freie göttliche Schöpfergnade, auf welche die Kreatur keinen Anspruch hat.

Und ebenso schließt seine Lehre von Prädestination und Gnade strenggenommen jedes menschliche Verdienst aus. Wohl kann ja die Prädestination anordnen, daß ihr letzes Ziel durch von ihr geordnete Mittel, z. B. durch Glauben oder sittliche Leistungen der Menschen, bewirkt werden soll. Aber sie selbst wird nicht durch das Vorauswissen des Eintretens dieser Mittel bestimmt, sondern sie ruft dieselben selbst hervor [2]). So lehrt Thomas auf das Bestimmteste, daß die Ungleichheit zwischen Gott und der Kreatur ein „Rechtsverhältnis“ ausschließt und nur ein Billigkeitsverhältnis übrig läßt. Wenn also ein Rechtsverhältnis vorhanden sein soll, so kann es nur aus Gottes Gnade selbst hervorgehen [3]).

Ohne übernatürliche Kraft kann keine Kreatur sich das ewige Leben verdienen. Auch das „bonum naturae“, Vernunft und Freiheit, ist in strengem Sinne ja schon ein Geschenk (Summa II. 1, Q. 111, a. 1. C.), auf das weder Mensch noch Engel einen Anspruch haben. Aber in der Kraft dieses „natürlichen Gutes“ vermag der Mensch noch nichts zu leisten, was übernatürlichen Wert hätte, also das ewige Leben verdiente. Er vermag wohl Gott über alles zu lieben, indem er ihn als das Voll-

1) Vgl. 3. Deus misericordias agit non quidem contra justitiam faciendo, sed aliquid supra justitiam operando.

2) Summ. I, q. 23, a. 5.

3) Summ. II, 1, q. 114. 1 ff.

kommenste erkennt (Summa II. 2, Q. 109. 3). Aber nicht, ihn mit der charitas zu lieben, die in Gott das eigne Ziel, die eigne Seligkeit, fühlt. Das würden auch Engel und sündlose Menschen nicht können, wenn ihnen die Gnade nicht die Kraft gäbe (Summa I, Q. 62; a. 4. Concl., a. 5. Concl., a. 9). Der gefallene Mensch aber kann durch sich selbst nur Verdammnis verdienen, nicht das Heil (II. 2, Q. 112, 1. 2)[1]). Also im strengen Sinne stammt alles sogen. Verdienst aus Gnade und Prädestination Gottes und ist nur deshalb Verdienst, weil Gottes freie Gnade es so geordnet hat. Und wenn ein Engel oder die Menschheit Christi uns diese Gnade vermitteln, so sind sie in diesem Falle selbst nur Werkzeuge der Gottheit, die frei ihre Zwecke wirkt (II. 1, Q. 112, a. 1. C, Q. 114, 6). Vom Anfange bis zum Ende der Erdenbahn ist der Besitz und das Festhalten der gratia, die alles Verdienst erst ermöglicht, eine frei geschenkte göttliche Gabe (II. 1, Q. 114, a. 8)[2]). Der Mensch kann sie so wenig verdienen, wie er sein eigner Vater sein kann. Und er kann sie auch nicht etwa durch nachträglichen guten Gebrauch der Gnade verdienen. Menschen gegenüber kann man ihre Güte nachträglich verdienen, — da die Dienste, welche man ihnen später leistet, nicht selbst aus ihrer früher erwiesenen Güte stammen. Gott gegenüber ist das unmöglich; denn alles wahrhaft Verdienstliche, was wir thun, ist ja selbst aus der Gnade Gottes geboren, müßte also „seinen eignen Ursprung“ verdienen (S. I, Q. 62, a. 4. c., a. 5. C., a. 9; II. 1. Q. 114, a. 5. C., a. 7. C.)[3]). So kann Thomas eigentlich ein meritum condigni im vollen Sinne überhaupt nicht gelten lassen. Nicht nach vollem Rechte (simpliciter) geht es zwischen Gott und Menschen zu, sondern nur so, wie zwischen Vater und Sohn. Es giebt für Gott kein debitum ex parte recipientis, wie es zwischen Gleichen möglich wäre, sondern nur ein meritum secundum quid. Es muß also als ein unge-

---

1) Vgl. Bonaventura in l. 2. Sent. dist. 5, a. 3, q. 3.

2) Vgl. z. B. Summa I. Q. 23, a. 5. II. 1. Q. 5, a. 6. Q. 114, a. 3. — Bonaventura in l. 2. Sent. 27, Q. 2.

3) Vgl. Bonav. in l. 2. Sent. 27, Q. 1, a. 1, 24. q, 1. 29 q. 1.

nauer Ausdruck bezeichnet werden, wenn Thomas trotzdem von einem meritum condigni der Christen redet (II. 1. Q. 114, a. 1. C., und in l. 4. Sent. Q. 14, a. 4). Genauer ist es, wenn Bonaventura das meritum condigni leugnet und nur ein meritum digni, als höchste Erscheinungsform des meritum e congruo zugiebt [1]).

Dennoch kommt Thomas wie Augustin zu der Annahme einer ebenso umfassenden wie entscheidenden Bedeutung des menschlichen Verdienstes für das Erwerben des ewigen Lebens. Gott hat es eben in seiner Gnade so geordnet, daß das ewige Leben nur als Lohn für aus Gnade und charitas hervorgehende Verdienste verliehen werden soll. Alle seine Ziele muß der Mensch handelnd erreichen. „Quaelibet res ad ultimum suum finem per suam operationem pertingit" (S. I. Q. 62. 4). Bei den natürlichen Gütern geschieht das auf dem Wege des eigenen Schaffens (operatio, vis factiva). Bei den übernatürlichen nur so, daß man sie von Gott zu empfangen verdient (meritoria vis). Verdienst ist das, was dem Handeln gemäß gerechter Vergeltung zukommt, wenn zur Förderung (oder Schädigung) eines andern gehandelt ist. Das ewige Leben kann also nur einem bonum meritum zufallen, welches an Wert für Gott dem Werte des ewigen Lebens entspricht. Solches Verdienst kann nur aus Freiheit hervorgehen, aber nur wenn die unverdient gegebene Gnade in ihr wirkt. Denn ohne Freiheit giebt es überhaupt kein Verdienst; ohne Gnade kein Verdienst, welches dem übernatürlichen Lohne entspricht. Si quid est supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adjuta. Nur Gott ist naturaliter ab aeterno beatus (Summ. I. Q. 62. 4. C., II. 2. Q. 2, a. 9. C., Q. 112. 1, II. 1. Q. 21, a. 4. C., Q. 114, a. 3) [2]). So haben die Engel, indem sie sich in der Kraft der ihnen geschenkten

1) Bonav. in l. 2. Sent. dist. 5, a. 3, Q. 3; dist. 27, a. 2, Q. 2.

2) Vgl. Bonav. in l. 2. Sent. dist. 5, a. 3, Q. 2. C. Zu Q. 3 versteigt er sich zu dem Satze, daß „wenn der Mensch durch den Dienst Gottes nicht etwas verdiente, der ein Thor wäre, welcher Gott dient".

gratia imperfecta Gott zuwendeten, ein- für allemal die gratia perfecta verdient, und können jetzt als comprehensores wohl noch praemia accidentalia verdienen, — z. B. das Glück, welches in erfolgreicher Wirksamkeit liegt, — aber nicht mehr das Ziel selbst, das sie schon besitzen. So hätte auch der Mensch vor dem Falle sich durch Gehorsam in der Kraft der Gnade das ewige Leben verdienen sollen (II. 1. Q. 109, a. 2—6. Q. 114, a. 2. C). Der gefallene Mensch aber, der durch seine eigne Freiheit sich nur Verdammnis, nicht das ewige Leben verdienen kann (S. II. 2. q. 112. 1. 2), bedarf, um überhaupt ein Verdienst zum ewigen Leben zu erwerben, zuerst der ohne Verdienst ihm geschenkten Gnade. Ist es doch selbst unter Menschen unmöglich, sich bei einem Beleidigten, ehe ihm genug gethan ist, Verdienst zu erwerben (II. 1. q. 114, a. 2. 3). Und da er nicht die rechte Stellung zu Gott, die wahre Richtung auf Gott als das höchste Ziel (charitas) hat, so nützt ihm keinerlei Tugend, auch der Märtyrertod nicht (II. 2. q. 104, a. 3) [1]).

Thomas hat keine Mühe gespart, um zu betonen, daß diese gratia selbst, welche die Voraussetzung alles Verdienstes ist, in keiner Weise von dem sündigen Menschen verdient werden kann. Aber auch er kann unter dem Zwange der kirchlichen Gesamtanschauung und nach der Folgerichtigkeit der gesetzlich gewordenen Heilsauffassung nicht umhin, eine Art von Ausweichen zu gestatten. Nach II. 1. q. 112, a. 2. 3 (111. 1) ist zum Empfangen der gratia gratum faciens [2]), per quam homo per se ipsum Deo conjungitur, justificatur, dignus efficitur vocari Deo gratus, eine

1) Obwohl gewissermaßen die durch den Fall entstandene Schwierigkeit das Verdienst des tugendhaften Handelns mehrt (I. q. 95, a. 4. C. II. 1. q. 114. a. 2, 3).

2) Von der die gratia gratis data zu unterscheiden ist, welche die besonderen Gaben verleiht, die zu heilsamen Leistungen für andere befähigen, aber das eigene Heil des Besitzenden nicht notwendigerweise fördert (per quam unus homo alteri ad salutem cooperatur II. 1. q. 111, a. 1. C., a. 4, a. 5. C.). — Zwar ist auch die gratia gratum faciens eine gratia gratis data, aber die, welche keine weiteren Kennzeichen hat, retinet nomen commune (Wunder, Prophetie und andere übernatürliche Kräfte).

praeparatio und dispositio vonseiten des Menschen nötig. Denn sie ist forma quaedam, quae non nisi in materia disposita esse potest. Als auxilium Dei betrachtet, braucht sie ja freilich solche Vorbereitung nicht, — wohl aber als habituale donum animae, welches doch nicht vorhanden sein kann, wo man ihm widerspricht. So denkt sich Thomas als Vorbedingung des Empfanges der gratia gratum faciens eine praeparatio quaedam imperfecta, die natürlich auch aus Gottes Gnade stammt, aber doch nicht aus der zum Verdienste nötigen gratia gratum faciens. Wenn nun auf diese praeparatio gratiae hin der Mensch thut, was an ihm ist, dann folgt die infusio gratiae necessario sive infallibiliter [1]). So bleibt allerdings auch in diesem Prozesse Gottes unverdiente Gnade die einzige wirklich entscheidende Kraft. Aber immerhin kann der Nichtwiedergeborene, ohne die Kraft der Gnade Christi, bloß unter allgemeinen zu dem Heile hinführenden Eindrücken der göttlichen Erziehung, durch sein gutes Verhalten bewirken, daß die wirkliche Gnade ihm notwendig zuteil wird. Auch ohne wirkliche charitas, also doch im Grunde aus den Kräften des natürlichen Lebens, verdient er sich das Heil. Zwar kann der Mensch sich nicht ohne das auxilium gratuitum Dei interius moventis zum Empfange des lumen gratiae vorbereiten (q. 109, a. 6). Und von einem de condigno verdienen der prima gratia ist natürlich keine Rede. Aber ein meritum de congruo, dessen Eigenart es ja ist, daß das debitum nicht nach dem Rechte des Empfängers, sondern nur ex parte dantis vorliegt (ad l. 4 Sent. q. 14, a. 4) [2]), kann doch im Grunde nicht geleugnet werden. So ist selbst bei Thomas, so sehr er alle Vorsichtsmaßregeln dagegen zu gebrauchen beabsichtigt hat, eine gewisse Abschwächung der augustinischen Gnadenlehre nicht zu verkennen, und der Übergang zur scotistischen Lehre ist bei ihm wie bei Albertus ein sehr

1) Allerdings darf man nur von Notwendigkeit reden, wenn man dabei auf die göttliche Wirkung, nicht wenn man auf die Leistung des menschlichen Willens sieht (Q. 112. 3).

2) Vgl. Bonaventura in l. 2. Sent. dist. 27, a. 2, q. 2 meritum in quo est aliqua dispositio congruitatis conspectu ejus ad quod illa dispositio ordinatur, quae tamen deficit a ratione condignitatis.

natürlicher. Der volle Begriff des Verdienstes tritt ein, sobald die gratia gratum faciens dem Menschen zuteil wird, die als praeveniens die Seele heilt, als subsequens in der Seele den guten Willen schafft, und als cooperans im Begnadigten wirkt (II. 1. q. 111, a. 2 u. 3. Concl.). In ihrer Kraft verdient der Mensch das ewige Leben. Wohl wären, nach Seiten des menschlichen Willens betrachtet, auch die Leiden der Heiligen der ewigen Herrlichkeit nicht wert (II. 1. q. 114, a. 3. C., a. 4. C). Nach diesem Maße gemessen könnte immer nur von einem meritum de congruo geredet werden. Aber wenn man die guten Werke der Frommen nach der in ihnen wirkenden Gnade Gottes mißt, als Früchte der charitas, dann können sie merita de condigno heißen [1]). Denn dem überweltlich wirkenden entspricht überweltlicher Lohn. Wohl sind gute Werke Pflicht. Aber der Mensch im Gnadenstande thut sie zugleich frei und aus Liebe zu Gott. Und wohl bringen sie Gott keinen Nutzen. Aber sie bringen ihm Ehre. Und wohl kann Gott uns eigentlich nichts schuldig sein. Aber er macht sich in Gnaden zu unserm Schuldner (II. 1. q. 114, ad. 1. 2. 3. C) [2]). Eigentlich ist er dann freilich nicht dem Frommen etwas schuldig, sondern „sich selbst“, — „daß seine Ordnung erfüllt werde“ (3). In diesem Sinne können die Christen sich und auch andern de condigno verdienen, — nicht die prima gratia (das kann nur Christus als Haupt der Kirche), aber die vita aeterna, das augmentum gratiae et charitatis [3]), — ja auch zeitliche Güter, sofern dieselben zu unserm Heile dienen, also simpliciter bona sind [4]).

---

1) II. 2. q. 112. 3 opus meritorium secundum quod procedit ex gratia Sp. S. est meritorium vitae aeternae ex condigno. — Bonaventura redet, wie schon gesagt, auch hier nur von einem meritum digni, — nicht von einem meritum perfecto et plane condignum, — obwohl auch bei ihm major congruitas und condignitas gleichbedeutend sind (in l. 2. Sent. dist. 27, a. 2. q. 2. cf. q. 3. C.).

2) Secundum divinae ordinationis quandam praesuppositionem, — wie wenn ein Sohn vom Vater, ein Knecht vom Herrn etwas verdient.

3) ut aucta mereatur et perfici. (Aug.)

4) Wo das, was wir wünschen, unserm Heile schädlich wäre, da belohnt

Dieses „Verdiensterwerben" setzt natürlich auch voraus, daß Gott in dem Menschen den Glauben geweckt hat, ohne den ja keine Verbindung mit Gott möglich ist [1]). Das Verdienstliche des Glaubens ruht in dem Willensentschlusse, der Offenbarung gehorsam zu sein, — hört also auf, sobald man seinen Glauben auf Vernunftgründe bauen, oder ein Beweismaterial herbeischaffen würde, welches eine unabweisbare Wissensüberzeugung hervorrufen könnte und müßte (S. III, q. 7. a. 3. a. 2. II. 2, q. 2, a. 10. C. Contr. gent. 1, 8 in l. 3. Sent. dist. 24. 3, q. 3) [2]). Aber der Glaube als solcher kann so wenig wie irgendeine andre tugendhafte Leistung Verdienst begründen. Nur wenn er durch charitas formiert wird, d. h. wenn der Wille zum Gehorsam gegen die Offenbarung aus der Liebe zu Gott hervorgeht, durch welche der Mensch Gott als dem höchsten Ziele verbunden ist (inhaeret). Die charitas ist das Prinzip alles Verdienstes und giebt allen andern tugendhaften Handlungen erst den Wert von merita [3]).

Diese charitas ist, wie oben gesagt, nicht die Liebe zu Gott als dem Prinzip und Ideal des natürlichen Guten, zu welcher der Mensch auch von Natur durch Freiheit und Vernunft fähig ist. Sie ist der aus der Gnade fließende Trieb zu Gott als dem, in welchem die Seele ihre Seligkeit sucht (II. 1. q. 109, a. 1; cf. 67. a. 6. C., 87. a. 5, 114. a. 4. C.). Sie macht frei von der Welt und giebt als Kraft göttlichen Lebens allem, was aus ihr hervorgeht, ewigen Wert. Wo sie vollendet ist, da hört allerdings jedes Verdienst auf. Denn da ist Genießen Gottes, d. h. die vollkommene Seligkeit selbst.

Das Maß des Verdienstes wächst nach zwei Gesichtspunkten.

---

uns Gott gerade dadurch, daß er uns versagt, was wir thöricht erbitten. II. 2. q. 83. a. 15; cf. II. 1. q. 114. a. 10. C.)

1) S. II. 1. q. 65. a. 5, q. 111. a. 1.

2) Dagegen wird das Verdienst des Glaubens nicht gemindert, wenn man auf Grund des Willens zum Glauben nun auch eine Vernunfterkenntnis erlangt, also wenn das credere vorliegt und man nun auch ein intelligere erreicht.

3) II. 1. q. 63. a. 1, q. 65. a. 2. 3. II. 2. q. 2. a. 9. C.

Insofern das Verdienst aus der Freiheit erwächst, nimmt es mit der Schwierigkeit des Geleisteten zu, — z. B. mit Verfolgung, Versuchung u. dgl. So kann das Verdienst eines Weltgeistlichen größer sein als das eines Mönchs, da er unter größeren Hemmungen wirkt (I. q. 62. a. 9; q. 95. a. 4. C. II. 2. q. 27. a. 8. q. 82. 2, in l. S. 4. q. 41. 4). Und darum hört in der Vollendung mit der difficultas, der Willensanstrengung, auch das Verdienst auf [1]. — Insofern aber das Verdienst aus der Gnade stammt, wächst es mit dem Maß und der Reinheit der charitas. Und dieser Gesichtspunkt entscheidet im Zweifelsfalle, — weil die Gnade, nicht der freie Wille, das meritum zum meritum de condigno macht. So ist die Liebe zu einem Freunde nur dann verdienstlich, wenn sie aus der Liebe zu Gott entspringt. Die Liebe zum Feinde dagegen, — weil sie nur aus der Liebe zu Gott entspringen kann, — ist immer verdienstlich (II. 2. q. 27 a. 7). Und wiederum hat der, welchen die Liebe zu Gott auch zur Liebe des Nächsten treibt, mehr Verdienst, als wenn er nur Gott liebt. Denn die charitas zeigt sich in ihm wirkungskräftiger (a. 8). Wer etwas Gutes ohne Gelübde thut, der hat weniger Verdienst als wer sich dazu durch ein Gelübde gebunden hat. Denn dieser letztere hat Gott mit den Früchten auch den Baum, mit den Thaten auch den Willen selbst gegeben (II. 2. q. 88. a. 6. C.). Darum ist die vita contemplativa der Regel nach verdienstlicher, als das praktische Leben, weil in ihm die charitas ausschließlicher und entschiedener den Lebenszweck bestimmt. Und dagegen entscheidet das geringere Maß von Arbeit und Kampf nicht. Aber wenn man in einem besonderen Falle das thätige Leben dem beschaulichen gerade aus Liebe zu Gott vorzuziehen sich getrieben fühlt, dann ist es anders (II. 2. q. 82. a. 2, vgl. 184—189). Wer das höchste Maß von Liebe hat, der hat auch das höchste Maß von Verdienst, — auch wenn er nicht Gelegenheit hätte, irgendeine verdienstliche That zu thun. Keine noch so heroische Leistung kann sein Verdienst vor Gott noch vermehren (III. q. 48. 1).

So ist bei Thomas Augustins Gedankenkreis folgerichtig ent-

1) Petr. Lomb. Sent. II. dist. 24. Thomas S. I. q. 62, a. 9. 2.

wickelt. Die gesetzliche Auffassung des Heilsvorgangs liegt unmittelbar neben seiner Erklärung aus Gottes unverdienter freier Gnade. Die gratia operans giebt nicht selbst, indem sie im Glauben erfaßt wird, das ewige Leben, sondern sie giebt es nur so, daß sie zur gratia cooperans wird und den Menschen befähigt, es durch die aus der charitas geborenen Verdienste zu verdienen. Ob das ausreichende Maß von Verdienst neben der Schwachheit des täglichen Lebens schon vorhanden ist, das kann natürlich niemand außer durch eine revelatio specialis wissen. So muß die Behauptung einer certitudo salutis als Vermessenheit erscheinen. — Der evangelische Christ wird das alles als eine verkehrte Auffassung des Evangeliums empfinden. Aber er wird einem aufrichtigen Katholiken schwerlich glaubhaft machen, daß es nicht augustinisch sei, daß es Christus seine Ehre nehme, und daß es der Gnade gegenüber der eigenen menschlichen Leistung nicht alles Verdienst an unserer Seligkeit zuschreibe [1]).

7) Innerhalb dieses Gesamtkreises von „Verdiensten" nehmen nun die Satisfactiones einen besonderen, fest abgegrenzten Raum ein. Natürlich haben sie ihre besondere Stelle da, wo von dem Sakramente der Buße gehandelt wird [2]), und die Lehre über sie ruht durchaus auf der feststehenden kirchlichen Praxis der Bußsatisfaktionen.

Die Satisfaktio hat eine Reihe von Besonderheiten, durch die sie sich von dem gewöhnlichen Verdienste so sehr unterscheidet, daß sie geradezu in einen Gegensatz zu ihm gestellt werden kann [3]). Während das Verdienst actio gratuita ist, ist die Genugthuung ein debitum attendens, d. h. durch eine Rechtsschuld erfordert (in l. Sent. 4 dist. 15 q. 1). Und so ist sie formaliter actus

1) Die Güte dessen, der einen Verarmten in den Stand setzt, sich selbst zu helfen, ist nicht weniger vollständig, als sie wäre, wenn er ihm durch bloße Almosen hülfe.

2) Vgl. zu dem ff. die in Bd. VII u. VIII der Pariser Oktavausgabe 1885 aus dem Kommentar zu den Sententiae zusammengestellten Auszüge Q. 12—15, die im wesentlichen aus in l. Sent. IV. dist. 15—20 entnommen sind.

3) So in l. S. IV dist. 20 per modum meriti magis quam per modum satisfactionis (vgl. auch später die Auffassung des Todes Christi).

justitiae. Es handelt sich um aequalitas respectu offensae praecedentis in faciente, so daß die Genugthuung der Schuld gleichkommt. Während im Verdienste die radix charitatis das Entscheidende ist, kommt es hier auf die quantitas poenae an (in l. S. IV. dist. 20 Q. un. a. 2. q. 3). Und während zum Verdienste die difficultas notwendig gehört, ist hier die poenalitas nötig [1]). Es muß durch poenalia opera von dem, der einen andern beleidigt hat, eine adaequatio gegenüber dem Beleidigten bewirkt werden. Deshalb kann der, welcher für einen andern genugthut, nicht zugleich für sich selbst genug thun, da die nötige quantitas poenae keinen Überschuß gestattet, — während man, indem man für andere Verdienst erwirbt, notwendig auch für sich selber Verdienst gewinnt [2]).

Aber bei genauerer Betrachtung sieht man doch leicht, daß es sich in der satisfactio auch bei Thomas nur um eine besondere durch die Voraussetzung einer vorliegenden Schuld und Strafverpflichtung modifizierte Art des Verdienstes handelt. Nur durch ein „verdienstliches Werk" kann der Mensch eine Genugthuung leisten, sowohl in dem allgemeinen Sinne, daß er Gott die ihm schuldige Ehre giebt (in l. 4. Sent. q. 13. a. 2. 3. C., S. III. 48. 1 ff.), wie in dem besonderen der Strafgenugthuung (in l. 4. Sent. dist. 20. Q. un. a. 2. 3). Eine Strafe wird nur dadurch zur satisfactio, daß sie voluntarie, als opus gratuitum, aufgenommen wird, daß der Mensch auch das Unvermeidliche durch freie Zustimmung zu einer Tugendleistung macht, und daß er aus Gottes Kraft, aus charitas leidet. Sonst ist das Leiden des Sünders einfach poena, oder höchstens, als zur Heilung der Sünde auferlegt, medicinalis (Summa II. 1. q. 87. a. 7. 8). Also nur, wo etwas geleistet wird, wozu der Mensch nicht verpflichtet ist, wo ratio meriti non tollitur, wo der Mensch poenam charitate sustinet, — wo also eigentlich nicht mehr eine poena, sondern eine freie Tugendleistung vorliegt, hat sie vim satisfaciendi (in

1) Aber S. I, q. 95. 4. difficultas in quantum est poenalis, habet etiam quod sit satisfactoria pro peccato.

2) S. II. 2. q. 177. 2; vgl. 158. 2 secundum passionem absolute consideratam non importatur ratio meriti.

l. Sent. 4. dist. 15. 20). Und wie bei dem Verdienste überhaupt, gilt auch beim satisfacere die Voraussetzung, daß der Wille zum Festhalten der sittlichen Gemeinschaft nicht fehlt „sicut nec homini satisfaceret, qui pro alapa ei data se prosterneret et aliam similem daret"[1]) (vgl. S. II. 1. q. 114. a. 2). Und auch darin ist die Genugthuung nur eine besondere Art des Verdienstes, daß einer für den andern poenam satisfactoriam quatenus ipsa ad debiti solutionem ordinatur explere potest. Denn wenn auch nicht einer für den andern Verdienst erwerben kann, so kann er doch einem andern den Lohn seines Verdienstes zuwenden.

Die Voraussetzung also, unter der das meritum zur satisfactio Gott gegenüber wird, ist daß durch die Sünde ein reatus poenae satisfactoriae hervorgerufen ist. Die Sünde selbst kann durch die Rückkehr zur Tugend entfernt, und die macula peccati durch geduldiges Tragen der auferlegten Leiden weggenommen werden. Aber der reatus peccati bleibt und kann nur durch freiwillige, d. h. genugthuende Strafe aufgehoben werden (S. II. 1. q. 87. a. 6). Nur durch diese kann man zu der verlassenen Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit zurückkehren; für falsche Freiheit ziemt sich freiwilliges Leiden. Und zwar muß dieses frei übernommene Leiden dem beleidigten Gott ebenso wohlgefällig sein, wie die Beleidigung ihm widerwärtig war[2]). Das gilt freilich nicht im strengsten Sinne. Denn ein adäquates Verhältnis von menschlicher Leistung und göttlicher Gnade findet eigentlich nie statt. Aber es geschieht aliquo modo, und wird von Gott so angenommen

---

1) Daß die satisfactio auch sittlich wirkt, indem sie den, der sie leistet, als medicina curans peccata praeterita et praeservans a futuris, in der Heiligung fördert, kommt für unsere Frage nicht in Betracht. In diesem Sinne kann einer für den andern nur insofern satisfacere, als sein Verdienst dem andern augmentum gratiae erwirbt, also per modum meriti, nicht im engern Sinne per modum satisfactionis.

2) S. III. q. 48. 2. Ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam. (Hier liegen offenbar Anselmische Gedankengänge zugrunde.) Es muß aequalis poena delectationi quae fuit übernommen werden.

(in l. 4. Sent. dist. 13 a. 1). Wenn der Mensch Gott giebt, was er kann, so thut er genug. Das Abzahlen einer Dankesschuld an die Ältern ꝛc. ist ja auch nie im strengen Rechtssinne genügend. Und da dem Menschen von Gott nur ein bestimmtes Maß von pflichtmäßiger Leistung vorgeschrieben ist, so kann er super ea aliquid erogare ut satisfaciat (in l. Sent. 4. dist. 20. Q. unica). So kann jeder Mensch für seine eigene besondere Sünde selbst Genugthuung leisten. Und ebenso für die einzelnen, zeitlichen Sündenstrafen anderer. Ja, weil die Liebe größer ist, wenn man für andere als wenn man für sich selbst genugthut, so genügt in solchem Falle sogar schon ein kleineres freiwillig übernommenes Leiden, da die charitas, in der die Strafe übernommen wird, ja die eigentliche Kraft zum Genugthun giebt (in l. 4. Sent. dist. 20. Q. un. a. 2. q. 3). — Nur für die ewige Sündenstrafe und für die Strafe der ganzen Menschheitsschuld kann natürlich kein gewöhnlicher Mensch genugthun.

Unter allen Umständen muß das Verdienst, wenn es genugthuend sein soll, durch poenalia opera erworben werden. Zwar hat der Sünder Gott nicht wirklich etwas entzogen; — aber er hat es doch gethan quantum in ipso est. So muß ihm wieder etwas entzogen und Gott zu Ehren gerechnet werden. Also einerseits muß die Leistung poenalis sein und eine Schädigung des Sünders herbeiführen. Anderseits muß sie ein gutes Werk sein; sonst diente sie nicht Gott zu Ehren. Nicht an unsern Strafen hat Gott Freude, — aber an der Gerechtigkeit in der Strafe und an dem, was ihm zu Ehren geschieht. Und wenn auch der Strafcharakter der Strafe abnimmt, je mehr sie aus Liebe zu Gott hingenommen wird, so wird dadurch der Wert der Genugthuung nicht abgeschwächt, so wenig wie der Wert des Verdienstes sich dadurch vermindert, daß die Liebe auch das Schwere leicht macht.

Solche genugthuende Strafen können auch die flagella et castigationes hujus vitae sein, wenn der Sünder sie gern und in Geduld zu seiner Heiligung annimmt. Denn nur so, — also indem sie verdienstlich werden, — sind sie satisfaktorisch. Als bloße Widerfahrnisse sind sie nur vindicationes. Die eigentlichen poenae sat. aber sind die Entbehrungen, welche der Mensch sich frei-

willig um Gottes willen selbst auferlegt, — Almosen, Fasten und Gebet. Wenigstens das Gebet, welches noch nicht als reine Erhebung zu Gott totaliter delectabilis ist, sondern als vollkommene Unterwerfung unter Gott auch eine afflictio carnis in sich schließt [1]). Also genugthuend sind die verdienstlichen Werke in ihrer Eigenschaft als Leiden.

Thomas hat seine Schätzung des Heilswertes der Person und insbesondere des Todes Christi genau und folgerichtig an diese Anschauung von meritum und satisfactio angeschlossen. Er kann die Leistung Christi nicht als eine schlechthin unerläßliche ansehen. Denn Gott als Souverän könnte, — was der dem Gesetze unterstellte Richter nicht kann, — die gegen ihn begangene Schuld auch einfach verzeihen. Daß er Christi Verdienst und Genugthuung fordert, ist also ein in Gottes freiem Rate ruhender Beschluß Gottes (S. III. q. 46. a. 1. 2). Und daß Christus das leisten konnte, was Gott forderte, das ist nicht aus ihm, sondern aus der göttlichen freien Gnade zu verstehen. Denn die Einigung seiner Menschheit mit der Gottheit, auf der die Möglichkeit dieser Leistung ruht, hat seine Menschheit nicht verdient, sondern aus Gottes freiem Gnadenwillen empfangen (S. III. Q. 2. a. 10. C., Q. 24. a. 1. 2. 11) [2]). Also nur mit dieser Einschränkung kann von einer Rechtswirkung des Werkes Christi die Rede sein. Auch die satisfactio durch einen bloßen Menschen, der geleistet hätte, was er vermochte, hätte hinreichen können secundum acceptationem ejus qui ea est contentus. Aber sie wäre nicht perfecta, condigna gewesen. Denn dazu wird alles Genugthun der Menschen erst durch Christi Werk, welches die Gnade bringt [3]). Also ist frei-

1) Allerdings kann schon die bloße Contritio selbst zur vollen Tilgung der Schuld und Strafe ausreichen, wenn der in ihr empfundene Schmerz groß genug, oder die charitas in ihr stark genug ist, — ja wenn nur wirkliche contritio vorliegt. Aber in der gewöhnlichen Bußpraxis wird damit nicht gerechnet (Suppl. a. a. O. 5).

2) Man kann wohl sagen, daß ex congruo die Sehnsucht und das Gebet der Heiligen die Menschwerdung verdient habe, — oder daß Maria es verdient habe ut congrue posset esse mater Dei. — Aber von Christus gilt: principium meriti non cadet sub merito.

3) Durch die göttliche Natur thut seine menschliche Natur ihr Werk ex

lich Christi Werk in dem Sinne notwendig, daß die reparatio humanae naturae durch dieses Mittel melius et convenientius geschah, als auf irgendeine andere Weise, und daß auf keine andere Weise fides, spes und charitas so wirksam hätten geweckt werden können (III. q. 1. 1).

An und für sich fällt Christi Werk zunächst für Thomas unter den weiteren Begriff des Verdienstes (in l. Sent. IV. dist. 18. a. 4). Die Verbindung mit der Gottheit giebt dem Werke der menschlichen Natur die Fähigkeit zum meritum de condigno. Aber die menschliche Natur allein ist die das meritum hervorbringende, und zwar so, daß in der Seele das Prinzip des Verdienens liegt, während der Leib ihr als Werkzeug dazu dient (S. III. q. 49. a. 6). Wenn es nun bloß auf das nötige Verdienst ankäme, ohne daß die besondere Aufgabe der satisfactio vorläge, so hätte Christus durch die bloße Thatsache seines bewußten und wollenden Daseins alles Verdienst erworben, welches nötig und möglich ist. Denn sein Wille, als von der charitas bestimmt, war vom Anfange an so schlechthin vollkommen [1]), daß keine spätere Leistung, auch sein Leiden nicht, dieselbe steigern konnte (S. III. Q. 34. 3. C. cf. Q. 48. a. 1. Q. 49. a. 1). Wenn wir also zunächst von dem Gesichtspunkte der satisfactio absehen, so erscheint das Werk Christi in folgender Weise verstanden. Der gefallene Mensch kann sich selbst die gratia prima gar nicht verdienen, weil er nicht in Freundschaft mit Gott steht (S. II. 1. Q. 114. a. 7. C.), — und andere Menschen können sie ihm nur merito congrui verdienen, nicht ex debito, weil die gratia gratis data, die sie dazu befähigt, selbst aus Gottes Gnade stammt (S. II. 1. Q. 111. a. 1. II. 2. Q. 83. 15), und weil ihr Freundschaftsverhältnis zu Gott sie doch immer nur nach Gottes Barmherzigkeit, nicht nach seiner Gerechtigkeit dazu berechtigt,

---

Dei motione et gratia und bringt so ein meritum de condigno zuwege (S. II. 1. q. 114. a. 6. C.).

1) Th. fragt, ob dieser Anfang mit seiner conceptio zusammenfalle oder erst nachher zu denken sei, und neigt zu der zweiten Ansicht, weil der zum Verdienen nötige Wille der menschlichen Natur Christi ein esse, resp. nasci, zur Voraussetzung habe.

auf Erhörung ihrer Fürbitte zu rechnen (S. II. 1. Q. 114. a. 6. C.)[1]). Christus aber besitzt vermöge seiner Gottheit das dazu ausreichende volle Maß von meritum de condigno (S. II. 1. Q. 114. a. 6. C. III. Q. 19. a. 4). Und in ihm wirkte die Gnade nicht bloß wie in einem Einzelmenschen, sondern wie in dem Haupte der ganzen Kirche. Die andern, denen er verdienen konnte, sind mystisch mit ihm eine Person in der Kirche. So erstreckt sich Christi Verdienst auf andere, insofern sie seine Glieder sind. Wie Adams Sünde durch die fleischliche Zeugung, so erstreckt sich Christi Verdienst durch die in der Taufe geschehende geistige Neugeburt auf die Seinen. Die Gnade war ihm ja eben dazu verliehen, damit sie von ihm als dem Haupte auf die Glieder übergehend ihnen das ewige Heil verdiente[2]). So verdient Christus für die Seinen nach dem Rechte die gratia prima, die in der Taufe mitgeteilt wird, und die parvuli, welche nach der Taufe sterben, haben an seinem Verdienste völlig genug, um das ewige Leben zu erwerben (in l. 3. Sent. dist. 18. a. 11; in l. 4. Sent. dist. 13. 2). Christus hat nach der Ansicht des Thomas auch für sich selbst etwas verdient, — nämlich, daß er nun auch als fleischgewordener und gelittenhabender „Gott“ heißt, und daß er nun, was er schon besaß, in wertvollerer Weise, nämlich als verdientes besitzt (in l. 3. Sent. dist. 18. Q. 1. a. 6. 7. 9). Aber das hat für uns hier keine Bedeutung. Und ebenso wenig bedarf es einer Wiederholung der Gründe, durch die Thomas das Bedenken widerlegt, ob nicht Christus als der Gottmensch, der schon vollkommen mit Gott verbunden war, überhaupt außerhalb der Grenzen gestanden habe, in denen man Verdienst erwirbt. Thomas widerlegt das durch den Hinweis darauf, daß auch Christus ein viator, wie ein comprehensor, war, daß auch er die sittliche Freiheit besaß, und daß auch er als mit dem Fleische verbunden noch

1) So hat z. B. Stephanus durch sein Martyrium dem Paulus die prima gratia verdient, — aber doch nur in dem Sinne, daß die vocatio temporalis, nicht die ihr zugrunde liegende Prädestination durch dieses Verdienst des Stephanus verursacht wurde (S. I. Q. 63. m. 3. a. 1. 2).

2) S. III. Q. 49. 1. Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus.

nicht die sittliche Unveränderlichkeit haben konnte, die ein Verdienst ausschließt (in l. 3. Sent. dist. 18. a. 1 u. 2. S. Summa III. Q. 19. a. 3. Q. 49. a. 6. Q. 59. a. 3).

Vom Gesichtspunkte des Verdienstes aus wäre das Todesleiden Christi an sich nicht innerlich notwendig. Erst indem das meritum näher als satisfactio verstanden wird, kommt seine, wenigstens relative, Notwendigkeit zum Ausdruck. Aber es muß ausdrücklich betont werden, daß Thomas auch dieses Todesleiden, da es einmal geschichtlich vorliegt, keineswegs bloß vom Gesichtspunkte der satisfactio aus verstanden hat. Wenn man an die Liebe denkt, die Christi Seele zu diesem Todesleiden bewog und sie in demselben erfüllte, so erscheint das Leiden einfach per modum meriti, als Ausdruck der charitas, wirksam [1]), wie ja natürlich jede Handlung dieser Persönlichkeit von Gott als ihm wohlgefällig empfunden wurde, also von ihm Verdienst erwarb. So empfangen wir durch Christi Leiden die forma virtutis et humilitatis aus Christus als der Quelle und dem Ausgangspunkte alles **unseres** Verdienstes (in l. 3. Sent. dist. 18. Q. 1. S.). Denn obwohl natürlich das Leiden an sich, als bloß körperlicher Zustand und als etwas ihm von andern Zugefügtes, nichts Verdienstliches hat, so ist es doch bei allen Heiligen [2]), und im höchsten Grade bei Christus, als für das Gute in Liebe freiwillig getragen, das wertvollste Verdienst. Hier wirken also offenbar ähnliche Gedanken wie bei Abälard. Die höchste Liebesthat ist die Quelle der in uns erwachenden Liebe (dist. 19). Der Tod Christi wirkt die remissio peccatorum, indem wir dadurch ad charitatem provocamur (S. III. 49). So ist das Leiden Christi, wenn man seine Gottheit ansieht, per modum efficientiae wirksam, d. h. seine Gottheit verwendet seine Menschheit als ihr Werkzeug, um die Sünde zu überwinden, und giebt ihrem Verdienste die überweltliche Kraft und Geltung. Und

---

1) in l. 3. Sent. dist. 18. a. 3. S. (S. III. Q. 49. a. 1 ff.) praecipuum meriti fuit passio.

2) Die Parallelstellung a. a. O. a. 3. S. Summa de creat. II Q. 5. a. 3 „omnia sanctorum et Christi merita" als Besitz der Kirche.

wenn man seinen menschlichen Willen ansieht, so wirkt das Leiden Christi per modum meriti (S. III. Q. 48. 49).

Aber das sind nicht die einzigen Gesichtspunkte für das Verständnis dieses Leidens. Wenn man den Vorgang an Christi Fleisch selbst, also das Leiden als Leiden, in Betracht zieht, so gewinnt er noch eine dreifache andere Bedeutung. Man kann ihn ansehn 1) per modum redemptionis, d. h. er befreit uns von der Knechtschaft des Bösen. Wohl war der Mensch auch als Sünder Gottes Eigentum geblieben, und der Teufel als ein hinterlistig Betrügender hatte kein Recht darauf, daß der Mensch erst noch durch eine redemptio aus seiner Hand gerissen würde. Aber der Mensch hatte sich doch freiwillig in die Hand des Teufels begeben, und Gott hatte ihn dem Teufel als dem tortor rechtmäßig für die verwirkte Strafe übergeben. Also ist das Blut Christi allerdings nicht eigentlich dem Teufel, sondern Gott gezahlt. Gottes gerechtes Urteil, nicht ein Recht des Teufels, verlangte Befriedigung. Aber der Sache nach ist der Tod Christi doch eine Zahlung, durch welche wir aus den Händen des Teufels befreit werden. Christus als das Haupt tritt für uns ein, „wie wenn jemand sich durch ein mit der Hand geleistetes opus meritorium von der Sünde frei macht, die er mit den Füßen begangen hat". Gott vergiebt die ihm widerfahrene Beleidigung wegen des ihm geleisteten Gehorsams, der ihm angenehm ist (S. III. Q. 49). So berücksichtigt Thomas auch die altkirchliche Vorstellung. Ja, er erwähnt sogar, daß der Teufel durch Überschreitung seines Rechtes dasselbe verwirkt hat (a. 2 ff.). Aber im Grunde kommt es ihm doch nur darauf an, daß Christi Leiden uns durch Erweckung der charitas von der Sünde frei macht, und daß es als eine verdienstliche Leistung des Hauptes der Menschheit Gott bewegt, uns zu vergeben.

Man kann den Tod Christi 2) per modum sacrificii ansehen. Christus hat durch denselben Gott ein Werk geleistet, welches ihm acceptissimum ist und zwar in honorem proprie Deo debitum (a. 3). Und das ist der Begriff des Opfers „aliquid factum in honorem proprie debitum Deo ad eum placandum". Daß dieser Gesichtspunkt inhaltlich nichts Neues zu

dem Gedanken des Verdienstes, der redemptio und der satisfactio hinzubringt, ist an sich deutlich. Er ist nur „ein dem Begriffe der Verdienstlichkeit des Todes Christi untergeordnetes Attribut“ [1]). Der entscheidende Gesichtspunkt aber, wenn der Tod Christi als „Schmerz am Fleische Christi“ betrachtet wird, ist 3) die Betrachtung per modum satisfactionis.

Jedes meritum oder demeritum wird da, wo es auf Vergeltung ankommt, nach dem Nutzen oder Schaden berechnet, der dem andern zugefügt ist. Da aber jeder zugleich ein Glied der Gesellschaft ist, so verletzt er durch ein Unrecht nicht bloß die geschädigte Person, sondern die in dem einzelnen mitbetroffene Gesellschaft selbst. Das ist ja sogar der Fall, wenn der einzelne nur sich selbst, — z. B. im Selbstmorde, — verletzt [2]). So hat die menschliche Sünde nicht bloß den Charakter einer, wenn auch nur in der Absicht des Subjekts liegenden Schädigung Gottes, insofern er einer Privatperson verglichen werden könnte, sondern da Gott als Lenker der Welt, insbesondere der Vernunftwesen, als rector universi in Betracht kommt, sind alle menschlichen Sünden eine Schädigung der von ihm vertretenen sittlichen Ordnung. Nach dieser Seite angesehen ist die „Menschheitssünde“ von unendlicher Bedeutung, so gewiß sie auch eine Seite hat, nach der man sie als nur endliche schätzen kann (II. 1. Q. 87. 4). Und so gewiß Gott, absolut gesprochen, die Wirkung dieser Schuld auch ohne Genugthuung aufheben könnte, so gewiß wäre das doch eine Beeinträchtigung der von ihm vertretenen sittlichen Ordnung, also unangemessen. So liegt auf der Menschheit die Verhaftung unter eine unendliche (aeterna) poena satisfactoria [3]). Und Gott hat beschlossen, daß die Himmelsthür verschlossen bleibe, bis die Genugthuung geleistet ist (S. III. 49. 5).

---

1) Ritschl, Jahrb. für deutsche Theol. V, 597.

2) So schließt ja auch das deutsche Recht neben dem Werigelt für die Geschädigten eine die Friedlosigkeit aufhebende Sühne an die öffentliche Gewalt ein (vgl. S. II. 1. Q. 21. a. 4. C. 3. C. II. 2 Q. 59. 3).

3) peccatum mortale contra ordinem charitatis poenae aeternae reatum inducit S. II. 1. Q. 87. a. 3. 5. Q. 88. a. 1. — Es bleibt eben reatus non poenae simpliciter sed satisfactoriae (S. II. 1. Q. 87. a. 6).

Die einzelnen Sünden kann jeder durch contritio, eventuell durch besondere satisfactiones, selbst aufheben. Und für solche Sünden anderer können die Verdienste der Heiligen genugthuend eintreten, da Gott ja nicht alles von ihnen fordert, was sie leisten können und da jedes rechte, aus charitas entsprungene Verdienst das ewige Leben verdient (S. III. Q. 48. a. 1 ff.)[1]. Aber hier handelt es sich um die Verhaftung des gesamten Menschengeschlechtes zu ewiger Strafe. Da würde jede Leistung eines endlichen Menschen nur de congruo wirken können. Wahrhaft der sittlichen Weltordnung genügen konnte nur der, welcher Gott und Mensch war (in l. 3. Sent. dist. 18. a. 7. a. 13). Eine Leistung, welche hier eine dem Rechte entsprechende Genugthuung bewirken soll, muß also 1) den Charakter einer passio tragen, die poenalis, aber zugleich frei und aus charitas geboren ist; 2) muß ein dem Maße der Verschuldung entsprechender Grad der Strafleistung vorliegen (Exhibita satisfactione sufficienti tollitur reatus poenae); 3) muß die Strafleistung etwas in sich tragen, was dem Geschädigten ebenso oder mehr erwünscht ist, wie die Schädigung ihm unerwünscht war (S. III. Q. 48. 2). Und 4) müssen der Genugthuende und die, für welche genug gethan wird, irgendwie eins sein.

In allen diesen Stücken ist der Tod Christi genügend, ja mehr als genügend, um der sittlichen Weltordnung wirklich Geltung zu schaffen. Daß dem ersten Anspruche genügt ist, bedarf keines Beweises. Die zweite Bedingung ist ebenfalls völlig erfüllt. Est conveniens satisfaciendi pro alio modus cum aliquis se subjicit poenae quam alius meruit. Nun scheint zwar Christi Leiden nach seiner menschlichen Natur angesehen, der Schuld sämtlicher Sünden des menschlichen Geschlechts nicht gleichwertig. Aber der Wert des Fleisches Christi ist nach der Natur zu schätzen, welche dieses Fleisch angenommen hat (natura assumens) (S. III. 1. q. 48). Und es war durchaus nicht nötig, daß Christus etwa alle denkbaren körperlichen Leiden trug. Er mußte nur die körperlichen

1) In diesem Sinne soll man die Heiligen anrufen, daß sie durch ihr Verdienst unser Gebet unterstützen (S. II. 2 Q. 83. a. 4).

Mängel annehmen, welche infolge des Falls der menschlichen Natur allgemein anhaften (Q. 14. 4. Suppl.). Und er hat alle menschlichen Leiden gelitten non quidem secundum speciem sed secundum genus (Q. 46. 1).

Was die dritte Bedingung betrifft, so kann zwar der Tod Christi, als die größte Beleidigung Gottes, an sich diesem nicht gefallen. Aber die charitas in Christus, als er litt, war größer als die Bosheit derer, die ihn an das Kreuz schlugen; so ist die „Genugthuung größer als die Beleidigung" [1]). Christus ex charitate et obedientia patiendo majus aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis: primum quidem propter magnitudinem charitatis ex qua patiebatur, secundo propter dignitatem vitae suae quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis, tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris. Et ideo passio Christi non solum sufficiens sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis (S. III. Q. 46. a. 6. Q. 48. a. 2).

Endlich trifft auch das letzte Erfordernis zu. In der „Buße" ist freilich die Bedingung der Genugthuung, daß derselbe, welcher gesündigt hat, auch genugthut [2]). Aber in quantum duo homines sunt unum in charitate unus pro alio satisfacere potest. Haupt und Glieder aber sind gleichsam una persona mystica (S. III. Q. 48. 2) [3]). Und so ist Christus mit denen, die ihm in der Taufe configurantur eins (S. III. Q. 49. a. 3). Seine satisfactio als superabundans genügt vollkommen, um in der Taufe die volle Befreiung von dem reatus culpae zu bewirken.

---

1) Hier ist besonders deutlich, wie im Grunde das in der Liebe ruhende Verdienst, nicht die Strafe oder das Leiden als Vorgang, auch für die satisfactio entscheidet, — und wie Christi Tod sich nur quantitativ von den im Bußsakrament und durch die Verdienste der Heiligen geleisteten satisfactiones unterscheidet.

2) Die Verflachung dieses Grundsatzes in der Bußpraxis entscheidet natürlich nicht gegen das Prinzip.

3) So leistet im deutschen Rechte die Sippe als Einheit Genugthuung für das, was eins ihrer Glieder geschädigt hat.

Daraus folgt dann freilich, daß da Christus nicht zweimal gestorben ist, eine Wiederholung dieses configurari nicht zulässig sein kann. Und so kann nur in der Taufe die Schuld ohne eigene satisfactio aufgehoben werden. Für spätere Sünden muß per aliquid poenalitatis vel passionis genug gethan werden quam in seipsis sustineant peccatores. Aber da die satisfactio Christi dabei doch immer ein mitwirkender Faktor bleibt, so braucht die Genugthuung durch den Sünder selbst nicht mehr condigna zu sein (S. III. Q. 49. a. 3)[1].

So hat Christus uns meritorie, effective und satisfactorie von der Sünde befreit. Durch die Liebe, die in ihm war und sich in allem seinem Handeln offenbarte, — auch im Tode, — hat er uns Gnade von Gott verdient und ihn durch das höchste Opfer uns zugewendet. Durch die Macht dieser Liebe hat er vor allem in seinem Tode uns mit Liebe erfüllt und so von dem Bösen freigemacht. Und das Hindernis, welches die sittliche Weltordnung einer einfachen Vergebung der Menschheitssünde oder ihrer Aufhebung durch Reue und Verdienst der einzelnen entgegenstellte, hat er dadurch beseitigt, daß er die aller Sündenstrafe gleichwertige genugthuende Strafe in der Kraft höchster Liebe trug, und damit als das Haupt für seine Glieder übergenügende Satisfaktion leistete.

---

8) Die Lehre des h. Thomas vom Verdienste ist in ihren wesentlichen Zügen die feststehende und unantastbare Lehre der katholischen Kirche bis auf unsere Zeit geblieben. Und auch die eigentümliche Ausbildung, welche diese Lehre bei Duns Scotus und den nominalistischen Theologen gefunden hat, berührt die eigentlichen Grundanschauungen durchaus nicht. Daß der ganze Begriff des Verdienstes immer auf dem Hintergrunde des freien Willens Gottes ruht, also kein Rechtsbegriff im strengen Sinne ist, — daß jedes Verdienst de condigno einerseits aus dem Willen des Menschen entspringt, der sich natürlich auch im Leiden wirksam zeigen kann, — anderseits aus der charitas, d. h. der Richtung auf Gott als das

1) Vgl. Q. 68. a. 5. C.

höchste Ziel, welche nur durch Gottes Gnade dem Menschen zuteil wird [1]. — daß nur im Stande der viatores, also der noch nicht vollendeten Gnade, Verdienst erworben wird, — daß das ewige Leben als Lohn des Verdienstes erlangt werden soll, das und vieles andere steht für Duns wie für Thomas fest [2].

Aber unleugbar tritt uns bei Duns eine Verstärkung der Richtung auf gesetzliche Verflachung der Gnadenlehre entgegen, welche wesentlich dazu beigetragen hat, den Widerspruch des christlichen Gewissens in der Reformation hervorzurufen. Gewiß wirkt hier auch die franziskanische Schuleigentümlichkeit mit (Bonaventura). Und die entscheidenden Punkte sind uns ja auch bei Albertus und Thomas begegnet. Aber die Geschlossenheit der Gedankenreihen bei Duns Scotus hat dieser Richtung doch erst ihre feste Ausprägung gegeben.

Der Gottesbegriff des Scotus macht in noch viel entschiedenerem Sinne als der des Thomas jedes eigentliche Rechtsverhältnis zwischen Gott und Mensch und damit auch den streng gefaßten Begriff von meritum und praemium unmöglich. Nicht aus einer an sich bestehenden inneren Notwendigkeit, nicht aus einer in Gottes Gerechtigkeit ruhenden Verpflichtung, sondern einfach aus Gottes freiem und unerforschlichem Willen stammt der Gegensatz von gut und böse, die Ewigkeit der Höllenstrafen, und Verdienst und Lohn der Menschen (in l. 3. Sent. dist. 19. 13. dist. 19, 7 acceptare). Vonseiten des Menschen kann eine Handlung nur insofern als verdienstlich bezeichnet werden, als sie so beschaffen sein muß, ‚daß Gott sie annehmen **kann** (acceptabilis), — niemals so, als ob sie von Gott angenommen werden **müßte**. Und selbst die Gnade

---

1) Vgl. z. B. in l. 3. Sent. dist. 15. Schol. dist. 28. Schol. dist. 40. Schol. 4. q. un. Quaest. quodl. 17, 1—6. 8. Rep. Par. l. 2. dist. 29. Schol. 2, 8.

2) Seine Ausführungen über Jesu Fähigkeit, als viator zu verdienen, weil ihm etwas begegnen konnte contra affectionem commodi, — und über die Art, wie Christus nach seiner sinnlichen, seinem niedern seelischen und seinem höheren seelischen Teile (natürlich immer nach seiner **Menschheit**) Verdienst erwerben konnte vgl. in l. 3. Sent. dist. 18. q. un. Schol. 7. q. un. Schol. 11. Rep. Par. l. 3. dist. 18. q. 1 f.

Gottes, sofern sie im Menschen als Prinzip wirkt (intrinseca), also zu einem Wirken der Kreatur Gott gegenüber wird, kann einen Rechtsanspruch Gott gegenüber nicht begründen [1]). Also fällt der Begriff des meritum de condigno prinzipiell völlig dahin. Es giebt im Grunde überhaupt nur meritum de congruo, wenn man auf des Menschen Leistung sieht (in l. 1. Sent. dist. 17. q. 3. Schol. 25, in l. 4. Sent. dist. 2. q. 1. Schol. 11). Nur die acceptatio vonseiten Gottes verleiht der Handlung Anspruch auf Lohn. Verdienstlich ist quod acceptatum est ad praemium reddendum. Im letzten Grunde also ruhen Verdienst und Lohn auf der von keinem vorhergesehenen Verdienste, auch von dem Christi nicht, bestimmten Prädestination Gottes (Quaest. quodl. 17, 13 in l. 3. Sent. dist. 7. q. 3 Schol., dist. 19, 6. 9 ff., dist. 1, 17. 41).

Aber diese prinzipielle Herabsetzung des Wertes der menschlichen Leistungen Gott gegenüber wirkt praktisch nur als eine bedenkliche Steigerung des Vertrauens auf Verdienst. Denn auch für Scotus steht von vornherein fest, daß Gott die menschlichen Dinge so geordnet hat, daß überall Verdienst und Lohn, also der gesetzlich-rechtliche Maßstab, über die Seligkeit entscheiden. Gott hat das Verdienst überall als den Weg zum ewigen Leben geordnet, — bei den Engeln und bei Adam qui conditus fuit sine omni peccato et sine gratia gratum faciente, wie bei den gefallenen Menschen (Rep. Par. III. D. 13. q. 2. 3). Wenn nun eigentlich alles Verdienst nur de congruo ist und nur durch Gottes acceptatio Anspruch auf Lohn erhält, so verschwinden die Unterschiede, durch die bei den Thomisten das Vertrauen auf die eigene Leistung noch eingeschränkt wird. Gott kann eine an sich gar nicht von rechter Liebe getragene Handlung, wie z. B. die bloße attritio, doch als Verdienst gelten lassen. Er kann jede aus menschlicher Freiheit und aus seiner Gnade hervorgehende sittliche Handlung als meritum de condigno gelten lassen und des überweltlichen Lohnes

1) Anders wenn man an die Gnade als göttliche Macht denkt, die an dem Menschen wirkt (extrinseca). Da ist sie causa meritoria de condigno.

wert halten (in l. 1. Sent. dist. 17. q. 3. 13. Schol. 25, in l. 3. Sent. dist. 1, 17. 41. dist. 18. q. un. Schol. 7). Also erweitert sich thatsächlich die Bedeutung des Verdienstes. Die Schranken für das Vertrauen auf eigenes Verdienst, welche das meritum de congruo ziehen soll, werden unwirksam. So ist im Grunde nicht einzusehen, warum sich der Mensch nicht sein ganzes Heil vom Anfange an verdienen sollte, wenn Gott es einmal so gewollt hat.

Auf eine solche Stärkung des Vertrauens auf die eigene Leistung ist die ganze Lehre bei Scotus angelegt. Es gilt die allgemeine Regel, daß Gott das Verdienst über das Maß des Rechts hinaus belohnt [1]). Wenn jemand eine ihm auferlegte Bußleistung freiwillig vollbringt, — auch ohne charitas, — so wird die Strafe damit abgezahlt. Wenn er sie aus charitas leistet, so erwirbt er sich noch besonderen Lohn hinzu. Wenn er wirkliche contritio hat, die aus charitas stammt, so tilgt dieselbe, auch ohne besondere Genugthuung, jede Sünde [2]). Und Gott läßt nicht zu, daß übermächtige Versuchung etwa noch im letzten Augenblicke den bis dahin erworbenen Lohn des ewigen Lebens nichtig macht [3]). Eine Todsünde hebt allerdings für den Zeitraum, bis durch Buße und Absolution der Gnadenstand wieder hergestellt ist, die Wirkung der früheren Verdienste auf (mortificat). Aber während die in der Buße gesühnten Sünden endgültig ausgelöscht sind, sind die Verdienste nur wirkungslos geworden und leben mit der Herstellung des Gnadenstandes wieder auf, vermehrt durch die in der Buße erworbenen Verdienste, — so daß der Mensch nichts verloren hat als die Möglichkeit, in der Frist von der Sünde bis zur Absolution sich Verdienst zu erwerben. Und die früheren Verdienste können freilich die Aufrichtung aus dem Falle, als wirkungslos geworden, nicht eigentlich verdienen. Aber sie können Gott doch wohl bewegen, die Gnade zur Wiederaufrichtung schneller, als es sonst geschehen wäre, zu gewähren [4]).

1) communiter; ultra condignum; vgl. in l. 3. Sent. dist. 19. 12.
2) in l. 4. Sent. dist. 15. q. 1. Schol. 9. 16.
3) in l. 3. Sent. dist. 28. Schol.
4) in l. 4. Sent. dist. 22. q. un. Schol. 7—13.

Wenn Gott eine Handlung als Verdienst acceptiert, dann rechnet er sie dem Handelnden an, wenn und soweit er dessen bedarf. Sonst vergilt er denen, für welche jener verdient hat (in l. 3. Sent. dist. 18. q. un. Schol.). So kann einer für den andern verdienen „per orationes vel alias afflictiones acceptas a Deo“. Insbesondere gilt das der Natur der Sache nach von dem Gebete der Fürbitte, — und ganz besonders von der Fürbitte der Freunde Gottes (in l. 4. Sent. dist. 45. q. 4. Schol. 8. a. 3. Quaest. quodl. 20). Aber es findet doch auf jede Art des Verdienstes Anwendung. Und es wird besonders betont, daß ein solches Verdienst dem andern mehr nützt, wenn es mit besonderer Beziehung auf ihn gethan wird, als wenn es ihm nur als einem von vielen gegolten hat. So nützt eine Messe, die man für einen einzelnen liest, diesem mehr als eine für mehrere gelesene.

Auf diese Weise kann einer dem andern auch die Verleihung der gratia prima verdienen. Allerdings, daß Gott sie ihm überhaupt geben will, das ruht nur in Gottes ewigem freien Ratschlusse. Aber daß sie zu einem bestimmten Zeitpunkte wirklich ihm zuteil wird, das kann ihm „verdient“ werden (in l. 2. Sent. dist. 5. q. 1; in l. 3. Sent. dist. 28. Schol.). Ja, in gewissem Sinne kann er es sich selber verdienen. Natürlich nicht durch ein meritum de condigno, zu dem charitas gehört. Aber den Charakter eines meritum de congruo kann Gott auch einem an sich nicht verdienstlichen, z. B. der bloßen attritio beilegen, und dann die gratia prima als Lohn schenken, da er ohnehin gewohnt ist, über Verdienst zu belohnen (in l. 3. Sent. dist. 19. 7. 12; in l. 1. Sent. dist. 17. q. 3. Schol. 25). Und der Mensch kann ganz wohl eine solche, im beschränkten Sinne verdienstliche Leistung, ohne charitas, also als Nichtwiedergeborener vollbringen. Er kann ja, wie auch Thomas lehrt, auch ohne charitas Gott über alles lieben, d. h. er kann ihn zwar nicht als das höchste Ziel des eigenen Verlangens empfinden, aber doch als die Quelle der weltlichen Güter erkennen und schätzen [1]). Wenn nun der Wille eine

1) in l. 3. Sent. dist. 27. 11. 12. 13. Schon in der Natur ist es dem Individuum natürlich, das Ganze höher als das Einzelne zu achten. Und

Handlung solcher Gottesliebe hervorruft, so macht er sich de congruo für die ihm entgegengetragene gratia gratificans geeignet (disponit se). Und wenn er sich auch vor dem Sündigen überhaupt nicht hüten kann, so vermag er es doch zu vermeiden, daß er der Gnade ein Hindernis entgegenstellt. Also ist die thatsächliche Verleihung der gratia gratum faciens doch im Grunde ein Lohn dafür, daß der Mensch sich für sie disponiert und ihr kein Hindernis bereitet hat (in l. 2. Sent. dist. 28. q. 1. Sch. 8). So wird der Unterschied des meritum de congruo von dem de condigno immer mehr zum bloßen Schein. Auf dem Hintergrunde der ewigen göttlichen Willkür, zu der der Mensch kein inneres Verhältnis gewinnen, die er nicht verstehen kann, entwickelt sich thatsächlich ein System von menschlichen Leistungen, die als Lohn die göttliche Gnade erringen. — Es ist natürlich, daß mit dieser Leugnung des eigentlichen Rechtsgedankens in Gott auch die besondere Bedeutung der satisfactio im Kreise der merita der Sache nach hinfällig wird und nur durch den Charakter des freiwillig getragenen Leidens [1]) sich formell noch hervorhebt [2]). Ebenso, daß Christi Werk gegenüber dem ewigen Gotteswillen noch mehr an selbständiger Bedeutung verliert, als bei Thomas, und im Grunde zu einem einzelnen, wenn auch besonders wertvollen Verdienste herabgestimmt erscheint, ohne innere Notwendigkeit und ohne wahrhaft objektiven Wert. Die Prädestination des einzelnen geht der passio Christi praevisa voraus (in l. 3. Sent. dist. 19. 6. 9 ff.). Darum hat er nur für die Erwählten verdient (13). Und die Prädesti-

---

1) sobald man überhaupt den Begriff des höchsten Gutes bildet, muß man dasselbe auch lieben; 2) wenn ein Bürger nach Aristoteles ohne auf Unsterblichkeit zu hoffen, sein Leben für den Staat einsetzen kann, also das höhere Gut mehr als sich selbst liebt, so muß man von Natur Gott als das höchste Gut mehr als sich selbst lieben können; 3) wenn das nicht so wäre, so würde ja die charitas etwas der Vernunft Widersprechendes hervorrufen, also keine Tugend sein.

1) fundatum in opere poenali de lege, nicht auf einen Lohn secundum medium justitiae gerichtet.

2) So wird die Genugthuung durch eine neue dabei begangene Todsünde nicht vereitelt, — während dieselbe natürlich den Menschen hindert placare et amicitiam reconciliare (in l. 4. Sent. dist. 15. q. 1. Schol. 15. c. 16).

nation Christi als dessen, der den Prädestinierten das Heil verdienen soll, geht der Verordnung des Leidens Christi als des Heilmittels für die electi labiles voraus. Also würde Christus auch ohne die Sünde der Menschen menschgeworden sein (6. vgl. Rep. Par. l. 3. dist. 19. q. 1). Auch Christi Verdienst, wie jede kreatürliche Leistung war nur tantum bonum pro quanto acceptabatur (in l. 3. Sent. dist. 19. q. un. Schol. 7). Und die Vereinigung der göttlichen Natur in ihm mit der menschlichen erscheint selbstverständlich als eine ihm völlig ohne Verdienst geschenkte Gnade [1]), während allerdings bei allen andern ihm verliehenen Gnadengaben sein Verdienst schon mitwirkte [2]).

Bei dem Werke Christi für uns handelt es sich darum, daß die Erwählten von den Straffolgen der Menschheitssünde frei werden sollten. Das hätte nun Gott, ohne ein Recht zu verletzen, auch durch bloßes Verzeihen, oder in bloßer Rücksicht auf die Buße der Erwählten thun können. Denn Gott kann auch immediate thun, was er mediate doch auch im Grunde selbst durch eine causa secunda efficiens meritoria, wie Christi Leiden es ist, vollbringt. Eine rechte aus Liebe geborene Buße konnten die Menschen allerdings ohne die Gnade nicht leisten. Aber Gott hätte ja auch die bloße attritio, als dispositio congrua, wie ein genügendes Verdienst gelten lassen oder ihnen die gratia prima ganz ohne Verdienst schenken können, so gut wie er der Seele Christi ohne Verdienst die höchste Gnade geschenkt hat. Dann hätten sie die contritio leisten können, die totalis satisfactio ist, und zur Vergebung jeder Sünde genügt, weil der Sündenwille in ihr aufgehoben wird. Ja, Gott hätte, indem er seine Forderungen an die Menschen herabminderte, ihnen sogar die Möglichkeit verleihen können, durch genügendes Verdienst genug zu thun (in l. 4. Sent. dist. 15. Q. 1. Schol. 9). Ebenso hätte Gott verordnen können, daß, statt einer durch freiwilliges Leiden zur

---

1) Nur das Verdienst der Maria hat die incarnatio vielleicht beschleunigt.

2) in l. 3. Sent. dist. 18. Schol. 12; in l. 4. Sent. dist. 2. q. 1. Schol. 11; vgl. dist. 47. q. 1. Schol.

Bestrafung der Verschuldung geleisteten Genugthuung, eine große Th a t der Liebe diese Genugthuung leisten sollte. Nur weil Gott es einmal so gewollt hat, ist die Bestimmung getroffen, daß er keinem Sünder die prima gratia geben wollte nisi in virtute meriti illius qui fuit sine peccato, und daß er sich die Menschen nicht versöhnen wollte, ohne einen Gehorsam, der ihm mehr gefiele, als ihm einst die Beleidigung mißfallen hatte (in l. 4. Sent. dist. 15. Q. 1. Schol. 3. 8). Der Tod Christi war also nur nach einer necessitas consequentiae nötig, weil die an sich willkürliche (contingens) Ordnung Gottes ihn einmal gefordert hatte. Sonst hätte z. B. auch Adam genugthun können, indem er vermöge einer ihm geschenkten Gnade Handlungen der Liebe frei vollbracht hätte, in denen sich eine größere Kraft (conatus) des Willens gezeigt hätte, als einst in seiner Sünde. Oder ein ohne Sünde empfangener Mensch, resp. ein Engel, hätte, wenn Gott ihm die höchste Gnade geschenkt hätte, die Genugthuung leisten können. Es ist ja doch im Grunde immer Gott, dem wir alles verdanken, — auch in den höchsten Leistungen der Heiligen, der Maria oder Christi. Ja, zur Not hätte auch jeder einzelne Mensch für sich selbst durch dieselben Verdienste genugthun können, durch die er sich jetzt das ewige Leben erwirbt (in l. 3. Sent. dist. 20. Schol. 7—9). Wenn Anselm, und in gewissem Sinne auch Thomas, die auf dem Menschengeschlechte liegende Schuld und Strafe unendlich nennen, so ist das nicht richtig. Formal ist das Böse immer endlich; sonst hätten die Manichäer recht. Und wenn man es um seiner Beziehung auf Gott willen unendlich nennen will, so ist auch das Verdienst jedes Heiligen als auf Gott bezogen unendlich, und es bedarf nicht der Gottheit Christi, um seiner Leistung unendlichen Wert zu verleihen (in l. 3. Sent. dist. 19. S. 13; in l. 4. Sent. dist. 15. Q. 1. Schol. 3). So würde die Sünde nur dann eine unendliche Strafe fordern, wenn der Wille endgültig in der Sünde bliebe. Gott könnte ohne irgend ungerecht zu sein, die Seele einen einzigen Tag strafen und sie dann vernichten. Es ist also nur aus Gottes Anordnung zu erklären, daß eine ewige Strafe auf die Sünde gesetzt ist. Ebenso aber kann man, ohne hyperbolisch zu reden, nicht von einem für alle hinreichenden, weil

unendlichen, Verdienste Christi sprechen. Denn das Verdienst ruht auf dem freien Willen und der in ihm wirkenden charitas. Also ist Christi Verdienst nicht nach der Bedeutung des Logos, sondern nach seinem menschlichen Willen zu beurteilen. Dann aber ist es, seiner Form nach, an der justitia commutativa gemessen, nur endlich und einer endlichen Belohnung wert. Allerdings konnte Gott de congrua ratione Christi Verdienst als unendlich anrechnen, ex circumstantia suppositi, d. h. weil es sich um eine gottmenschliche Persönlichkeit handelte. Aber wenn auch insofern ein Unterschied zwischen ihm und andern Menschen bestand, so bleibt doch die acceptatio vonseiten Gottes immer die entscheidende Ursache, warum Christi Genugthuung zur Aufhebung der menschlichen Sündenstrafe hinreicht. Ein eigentlich qualitativer Unterschied zwischen der von Christus geleisteten Genugthuung und der eines andern Heiligen liegt nicht vor [1]).

Und insbesondere darf nicht von einer Notwendigkeit seines Leidens geredet werden. Jede vollkommene Liebesthat Christi hätte ebensogut genügt. Denn Christi Tod war Gott ja nur wegen der darin bewiesenen charitas lieb (in l. 3. Sent. dist. 20. q. un. arg. 2. 11). Nur Gottes freier Wille und Christi sittlicher Entschluß sind die Gründe dafür, daß Christus als Märtyrer der Wahrheit und Gerechtigkeit den Juden gegenüber gestorben ist und dieses sein Leiden dem Vater als Opfer für uns dargebracht hat (in l. 3. Sent. dist. 20. 10).

Das verdienstliche Handeln Christi sollte allerdings nach Gottes Willen ein im eigentlichen Sinne des Worts genugthuendes sein. Aber auch dazu hätte an sich eine Richtung seines Willens auf das Gute [2]) genügt, die der in der Menschheitssünde sich zeigenden Abwendung vom Guten an Stärke gleich gewesen wäre. Und diese ist natürlich bei Christus immer vorhanden gewesen. Sie kann ja schon bei gewöhnlichen Heiligen gefunden werden (in l. 3. Sent. dist. 19. S. 13, Schol. 4, dist. 18. q. un. Schol.).

1) in l. 3. Sent. dist. 19. q. un. Schol. 2—7. dist. 18. q. u. Schol. 7. Rep. Par. l. 3. Sent. dist. 19. q. 20. Schol. 1, l. 4. dist. 15. q. 1.

2) affectio justitiae voluntatis. Ordinatus motus circa Deum.

Also hätte Christus schon durch diesen guten Willen genug gethan[1]). Aber er hat es anders gewollt. Er wollte die Liebe zu Gott in ihrem höchsten Grade bethätigen. Und das konnte nur durch das Strafleiden, insbesondere das Sterben, geschehen, welches verdienstvoller als das bloße Tugendhandeln und des Lobes würdiger ist als tugendhaftes Handeln im Erfreulichen[2]). An dieser höchsten Liebesleistung dieser Persönlichkeit hat Gott ein Wohlgefallen, welches das durch die Sünde der Mörder Jesu verursachte Mißfallen weit überwiegt.

Dieses ganze Verdienst und diese Genugthuung, weil sie als Mittel für die ewige Prädestination geordnet sind, gelten selbstverständlich nur für die Erwählten. Auch ohne die Menschheitssünde wäre Christus menschgeworden. Dann aber wäre eine Veranlassung zu besonderen Leistungen, vorzüglich zu der Leistung des Strafleidens, natürlich nicht vorhanden gewesen. Für Christus selbst hat sein Tod nur den Lohn verdient, daß das Wunder, durch welches seine Herrlichkeit verhüllt ward, aufhörte (in l. 3. Sent. dist. 18. q. un. Schol. 15). Für die Menschheit hat er die Himmelspforte geöffnet, die nach Gottes Rat verschlossen bleiben sollte, bis eine der Menschheitssünde an Bedeutung entsprechende That der Liebe und Demut geschehen wäre. Auch die Erwählten, auch ein Abraham und Maria, konnten vor Jesu Leiden aus dem limbus nicht in den Himmel eingehen (Rep. Par. L. 4. dist. 2. q. 2. Schol. 2. 9). Und dem einzelnen verdient er die gratia prima, die in der Taufe ganz ohne Mitwirkung eigenen Verdienstes dem Menschen geschenkt wird (in l. 3. Sent. dist. 19. Schol. 5—8, S. 8. 9). — Nachher wirkt freilich Christi Verdienst auch in unsern Verdiensten und Genugthuungen immer als totalis causa de condigno meritoria mit. Aber es verlangt eine verdienstliche Mitwirkung des Menschen, d. h. contritio,

1) So fällt die satisfactio bei Duns allerdings ganz in den Gesamtbegriff des meritum zurück, wird aber darum doch nicht, wie Ritschl J. f. d. Th. V, 614 meint, überhaupt aufgegeben.

2) actus virtutis circa tristabile est magis meritorius quam actus virtutis circa delectabile in l. 3. Sent. dist. 20. 11.

wenigstens compunctio, und das Gebrauchen der prima gratia quam nobis Christus promeruit.

So ist das Werk Christi bei Duns völlig in das Schema der Verdienste der Heiligen eingeordnet. Seine Einzigartigkeit wird freilich nicht geleugnet. Aber sie ist doch im Grunde nur quantitativ und verschwindet vor dem Prädestinationswillen Gottes. Von einer eigentlich sittlichen Notwendigkeit, ja auch nur von einem Rechtsverhältnisse im höheren Sinne ist bei Christi Leiden keine Rede. Aber Verdienst und Lohn, Genugthuen und Annehmen sind die Kategorieen, in denen sich die Soteriologie bewegt.

---

9) Auf dieser Bahn entwickelt sich die Theologie der Nominalisten, deren Systeme den Reformatoren als der lebendige Ausdruck des Kirchenglaubens ihrer Zeit entgegentraten und den Widerspruch ihres christlichen Gewissens hervorriefen. Nach Occam und Gabriel Biel mag diese Entwickelung, obwohl es sich im ganzen nur um Wiederholungen handelt, in den Punkten, in welchen sie eine Weiterbildung zeigt, kurz gezeichnet werden.

Zunächst wird die Ablehnung jedes rechtlichen und sittlichen Gesichtspunkts für das Verhältnis der Menschen zu Gott noch mehr als bei Duns verschärft. Die charitas ist nicht um ihres inneren Wertes willen Bedingung für das Verdienen des ewigen Lebens. Auch ohne sie könnte Gott Verdienst anrechnen. Ja, die gleichen Handlungen könnten, wenn sie ohne Liebe vollbracht würden, sogar für verdienstlicher gelten, weil sie größere Anstrengung erfordern würden. Nur weil Gott es einmal so beschlossen hat, und weil es sein beneplacitum ist, jedem Erwählten gratia und charitas zu schenken, gelten nun bloß solche Werke als essentialiter verdienstlich, die aus der charitas increata stammen und zu dem übernatürlichen Lohne des ewigen Lebens in richtigem Verhältnisse stehen [1]). So giebt nun Gott dem zum ewigen Leben Geordneten

---

1) Nach seiner potentia ordinata also ist Gott an diese Bedingung gebunden; nach seiner potentia absoluta angesehen, könnte er eine von Bösem freie Handlung auch vor der infusio gratiae als verdienstlich gelten lassen. Die charitas ist nicht ratio acceptandi necessaria, sed ex libera ordi-

die gratia gratum faciens, supernaturalis, als accidentalis forma animae, in der die charitas, die selbst divina essentia ist, eingegossen wird. Und jede Handlung der Freiheit, die von dieser charitas getrieben wird, erwirbt Verdienst [1]). Ob die Engel diese gleiche übernatürliche Gnade empfangen haben, das wissen wir nicht, wenn es auch probabile ist. Denn es steht ganz in Gottes Freiheit, und er hat uns über seinen Entschluß in dieser Hinsicht keine Offenbarung gegeben.

Der Mensch vor dem Falle besaß die justitia originalis als donum Dei infusum voluntati parentis primi. Aber die gratia gratum faciens, die zum Erwerben des eigentlichen Verdienstes erforderlich ist, sollte er erst auf dem Wege des meritum de congruo erwerben. Ohne sie konnte auch er den Streit der höheren und niederen Triebe nicht vermeiden [2]). Wo sie vorhanden ist, wo man also das gute Ziel mit den rechten Mitteln will, und es will, weil Gott beides so geordnet hat, da giebt es Verdienst, auch wenn der gute Wille nicht zur That werden kann (Gab. Biel. in l. 2. Sent. dist. 5. 18. 40. 42) [3]).

Der gefallene Mensch muß zuerst wieder ein von Gott angenommener Freund Gottes durch die gratia gratum faciens werden. Erst dann kann er, so wie es Gott nun einmal geordnet hat, einen ihm rechtlich zukommenden Lohn verdienen. Damit er diese Gnade empfangen kann, muß die Befleckung, die nach der Sünde bleibt (a. a. O. 27), durch Buße gesühnt sein. Die prima

---

natione divina. Occam ad l. 1. Sent. dist. 17. q. 1. G. Biel in l. 1. Sent. dist. 17. 3. dub. 2.

1) Gab. Biel. in l. 1. Sent. dist. 17. 3. dub. 3. S. dist. 26 ff.; in l. 3. Sent. dist. 18; vgl. Sermo de festiv. Christi 14 d. e.

2) Die justitia originalis hat vor der gratia den Vorzug, daß sie sich mit keiner Sünde, auch der läßlichen nicht, verträgt, — steht ihr aber darin nach, daß sie den Menschen nicht auf ein übernatürliches durch Verdienst zu erreichendes Ziel richtet, sondern nur auf einen finis conveniens et delectabilis. Gab. Biel. in l. 3. Sent. dist. 29. 30. q. 1.

3) Seltsamerweise wird bei Herzog, Realencykl. A. 2. II, 459 die allgemeine scholastische Lehre, daß zur Verwirklichung des Verdienstes der freie Wille mit der Gnade zusammentreffen muß, als etwas besonders Nominalistisches angesehen.

gratia kann der Mensch natürlich nicht im eigentlichen Sinne verdienen, wohl aber de congruo „nach der Freigebigkeit des Acceptierenden" (a. a. O. 28. in l. 3. Sent. dist. 27. dub. 2. p. 1. 5). Statuit Deus ut omni ad se se convertenti et quod in se est facienti peccata remitteret et simul adjutricem gratiam infunderet (Serm. de fest. Ch. 14. i.). Und der natürliche Mensch kann freilich per pura naturalia Gott nicht in dem höchsten Sinne der charitas über alles lieben, — nicht so wie Gott es im Gnadenstande fordert. Aber wie er nach seiner natürlichen Kraft und Freiheit das Gute thun kann, welches ihm in seine Vernunft geschrieben ist, so kann er auch extra gratiam Gott in dem Sinne über alles lieben, wie er den Staat mehr lieben kann als sich selbst. Dieser altscholastische Gedanke wird näher dadurch begründet, daß ein Vernunftwesen doch imstande sein muß, zu wollen, daß Gott Gott sei und keiner sonst, und daß darin ein, wenn auch nicht beharrendes und wesenhaftes, Lieben Gottes über alles liegt [1]). — Wenn nun jemand das leistet, dann stellt er in sich die ultima et sufficiens de congruo ad gratiae infusionem dispositio her. Und man kann nur deshalb nicht sagen, daß er ohne die Gnade zum Heile kommt, weil diese Gnade eben mit Notwendigkeit in dem Augenblicke eingegossen wird, in welchem die ultima dispositio vorliegt, so daß das letzte Ziel immer schon durch eine Mitwirkung der Gnade erreicht wird. Aber auch wo nicht so viel geleistet wird, gilt es als zweifellos, daß anima obicis remotione ac bono motu in Deum ex arbitrii libertate elicito primam gratiam mereri potest de congruo (G. Biel in l. S. II. dist. 27. K.) [2]). Denn Gott verlangt dazu gar nicht die höchste Leistung (der Liebe Gottes über alles). Ein meritum de congruo, welches er durch Eingießen der prima gratia belohnt, sieht er auch da, wo man per opera mortua extra gratiam facta se dis-

1) Gab. Biel. in l. 3. Sent. dist. 27. opp. 5, cf. dub. 2. 1, 4. g. m. volendo Deo tamquam summo bono obedire propter Deum.

2) Occam hält es, — wenn er von der Entscheidung der Kirche für das Gegenteil absieht, — an sich für ganz möglich, aus der Kraft der eigenen Vernunftanlage den christlichen Glauben anzunehmen und Gott als das Höchste zu lieben.

ponit ad gratiam (G. Biel in l. 3. Sent. dist. 27. H.). Gott begnügt sich mit einem aliqualiter bene dispositum esse, — damit, daß der Mensch, so viel in seiner Kraft steht, die Hindernisse wegräumt und sich zu ihm neigt [1]). Er kann sich nicht widersprechen. Wer thut, was an ihm ist, dem schenkt er freigebig seine Güte. Und anderseits will Gott die Gnade nicht eingießen, ohne eine gute Bewegung zu Gott hin (Gab. Biel in l. 3. Sent. dist. 19. C.), so daß also die Gnade wirklich, wenn auch durch Gottes freien Willen, in einer weder bei Thomas, noch selbst bei Scotus zulässig gedachten Weise beschränkt gedacht wird.

Ob man nun die gratia gratum faciens wirklich hat, das kann man auf Erden nur vermutungsweise aus Zeichen schließen. Wissen könnte man es nur durch Offenbarung; denn an sich weiß niemand, ob er wirklich Gott über alles liebt. Wer aber in der Gnade steht, der kann 1) sich selbst das ewige Leben verdienen. Er kann 2) andern de congruo die prima gratia und direkt die Seligkeit verdienen [2]) und de condigno die Vermehrung der Gnade und somit indirekt auch einen höheren Grad der Seligkeit.

So steigert sich hier die Augustinische Lehre vom Verdienste so, daß sie, — durch die Prädestinationslehre nur scheinbar beschränkt, — in Wahrheit die ganze Gnadenlehre Augustins umgebildet und aufgesogen hat (Harnack, Dogm. G. III. 478. 525). Und das Werk Christi kann im Grunde nur noch als ein besonders eigentümlicher Spezialfall auf dem Gesamtgebiete des Verdienstes der Heiligen gelten, — obwohl Biel sich gern an die älteren Formen der scholastischen Soteriologie anschließt.

Satisfactio [3]) ist, — im Unterschiede von der z. B. in der Hölle unfreiwillig geleisteten satispassio, — die freiwillige Leistung eines aequivalens alias indebitum für eine Forderung der justitia commutativa, die durch eine Schuld begründet ist. Sie braucht nicht in einem Strafleiden zu bestehen. Denn auch ein

---

1) Dasselbe gilt von der Wiederaufrichtung des Menschen aus einem einzelnen Fall.

2) Nur Christus verdient sie uns de condigno.

3) Gab. Biel. in l. S. 4. dist. 16. 2.

Akt der Liebe kann so intensiv sein, ut Deus eum acceptet pro satisfactione perfecta tollente omnem reatum poenae. Und die bloße contritio kann unter Umständen auch ohne äußeres Werk für die Sünde genugthun. Aber wie sich aus der Bußpraxis von selbst ergiebt, ist der regelmäßige Weg der satisfactio das freiwillige Übernehmen von Leiden.

Diesen Weg hat auch Christus nach Gottes Willen gewählt, um für unsere Sünde genugzuthun. Nicht aus einer necessitas consequentis oder simpliciter dicta, sondern aus einer necessitas consequentiae, d. h. weil Gottes Ratschluß es einmal so geordnet hatte (in l. 3. Sent. dist. 20). Denn Gott hätte auch die Geschöpfe vernichten oder die Sünde einfach erlassen können. Die Sünde nimmt ihm ja nicht wirklich etwas, — und die Ordnung der Welt, die nur aus ihm ist, würde durch nichts, was er für gut befände, gestört werden [1]). Und wenn er eine Genugthuung gewollt hätte, so wäre sie auch z. B. durch einen guten Engel oder einen bloßen Menschen zu leisten gewesen. Ein Engel wäre freilich nicht Schuldner gewesen. Aber das war ja auch Christus nicht. Und von einem bloßen Menschen dürften wir freilich für unser Heil nicht abhängen. Aber es wäre doch in Wahrheit immer Gott, dem wir durch einen solchen Menschen das Heil verdanken würden. Ja, ein jeder hätte für sich selbst genugthun können, wenn ihm Gott die prima gratia verliehen hätte. Oder Adam hätte unter gleicher Voraussetzung einen Akt der Genugthuung leisten können. Denn im eigentlichen Sinne ist ja auch Christi Liebesthat die That einer menschlichen Kreatur also nicht unendlichen Wertes.

So werden die Gedanken des Duns Scotus einfach wiederholt. Aber Biel nähert sich der älteren Theologie, indem er betont, daß der von Gott gewollte Weg der satisfactio durch das Leiden Christi der „denkbar angemessenste“ war, — und daß die in ihm sich offenbarende Liebe Gottes und Christi gerade, weil er

1) Offenbar wirkt in diesen scotistischen und nominalistischen Gedanken der durch das römische Recht eingedrungene Begriff der schlechthin schrankenlosen Souveränität des Monarchen, — wie in Anselms Gedanken die germanischen Begriffe von Sühne und Sippe entscheiden.

nicht schlechthin der einzige Weg war, um so mächtiger auf uns wirkt.

Die Genugthuung, die Gott beliebt hat, bestand darin, daß Christus einen Gehorsam leistete, der Gott ebenso erfreulich war, wie ihm die Sünde mißfiel. Das war die Bedingung der Eröffnung des Zugangs zum Himmel. Das war der Preis, durch den die Christo Verbundenen von Schuld, Strafe, Gewalt des Teufels und obligatio chirographi frei gemacht sind (in l. S. III. 19. dub. 1. 2). Denn so lange Gott noch nicht nach seinem eigenen Willen versöhnt war, galt das Urteil, welches die Sünder dem tortor poenam infligens preisgab. In diesem Sinne kann man sagen, daß das Leiden Christi etwas verdient hat, was nicht schon an sich durch das Verdienst seiner Persönlichkeit verdient war. Denn dieses Leiden war einmal zu diesem Zwecke geordnet. Und der Mensch kann ja überhaupt etwas, was ihm schon gehört, noch mehr (magis debitum facere) oder auf eine neue Weise (alio modo debitum) verdienen.

Aber sonst, — also wenn man das Wesen der Sache selbst ansieht, — war das Genugthuende nichts anderes als die Liebe, die sich in dem Opfer Christi offenbarte, — die Liebe, die sein ganzes Leben erfüllte. Daß er seine Seele freiwillig für die Gerechtigkeit zur Ehre Gottes dargebracht hat uns zu gut, — daß er lieber sterben wollte, als schweigen und die Juden in ihrer schlechten Gerechtigkeit lassen, — daß er sich dadurch ihre Todfeindschaft zugezogen und den Tod für die Gerechtigkeit auf sich genommen hat, — das war die Gabe der Liebe [1]), größer als aller Haß der Sünder, die Gott angenommen hat (III. 20. a. 3). Nicht in den niedern Kräften seiner menschlichen Natur darf der Wert seiner Leistung gesucht werden (III. 18) [2]), sondern in der höheren Seite, die

1) Also meritum III. 18. In hoc est mediator quod suo merito reconciliavit nos offenso nobis patri.

2) Vgl. III. 15. Nach ihrer potentia sensitiva und intellectiva hat die Seele Christi mehr gelitten, als alle Menschen in diesem Leben leiden, aber nicht so viel wie die im Fegfeuer oder in der Hölle leidenden Seelen. Nach ihrer höchsten Seite aber ist sie selig gewesen.

wohl selig, aber noch nicht vollendet war, also Verdienst erwerben konnte [1]).

Und so angesehen, hat Christus vom Augenblicke seiner Empfängnis an die volle, keines Zuwachses fähige Vollkommenheit, also auch das ganze und volle mögliche Verdienst besessen. Omnia quae post conceptionem meruit in sua conversatione, labore, praedicatione, passione, prius meruit in instanti conceptionis (III. 18). Zwar gilt sein Verdienst wie alles Verdienst der Menschen nur so viel, wie Gott es gelten lassen will. Aber es wird von Gott als unendlich angenommen, und zwar congrue als das meritum in se finitum sed tamen personae infinitae (III. 19). Prinzipiell angesehen wäre also nach dieser Theologie die Bedeutung Christi für uns in keiner Weise eine geringere, wenn er als Säugling gestorben oder von Herodes getötet wäre. Man kann den unermeßlichen Abstand dieser mittelalterlichen Anschauung von dem ursprünglichen Evangelium kaum an einem andern Punkte so unmittelbar empfinden, wie an dieser Hypothese.

Das Eintreten in die Wirkungen der Genugthuung Christi ist durch die „Incorporatio“ in ihn bedingt, und nur die Erwählten haben wirklich teil daran. Aber nicht so, wie Scotus meint, daß die Erwählung bestimmte Menschen als solche zunächst abgesehen von Christus ausgesondert und dann Christus für sie und seine satisfactio für ihren Fall geordnet hätte. Sondern die Erwählung hat niemals jemand simpliciter zur gloria bestimmt, sed ad eam per passionem Christi tamquam per meritum ad hoc praeordinatum assequendam [2]). Der Weg zum Aneignen der Gnadenwirkungen Christi aber geht nach der längst ausgebildeten Lehre immer durch eigenes und fremdes Verdienst. Schon bei den parvuli, für welche Darbringer und Verwalter des

1) Dagegen ist es weder genau, zu sagen omnis existens in termino meriti est comprehensor, — die im Fegfeuer Befindlichen sind das erste, aber nicht das zweite, — noch qui in statu merendi est viator, — denn die beati merentur nobis, und Christus war zugleich in instanti praemii et meriti.

2) Hier ist also der Scotismus wesentlich im evangelischen Sinne gemildert.

Sakraments Verdienst schaffen [1]). Bei Erwachsenen immer durch bonam dispositionem und bonos motus hindurch, — erst durch meritum de congruo zum Empfange der gratia prima, dann durch meritum de condigno. Nur für die „vom Mutterleibe an Geheiligten", z. B. Maria, war Christi Verdienst [2]) die einzige und völlige causa meritoria.

Eine eigentlich bedeutsame Abweichung von den scotistischen Gedanken liegt hier nicht vor, und sie war ja der Natur der Sache nach, — so lange man die einmal geltenden Voraussetzungen festhielt, — auch nicht möglich.

Wenn wir die ganze bisher geschilderte Entwickelung überblicken, so ist klar, daß diejenige Auffassung des Werkes Christi, nach welcher eine über das Maß der Pflicht hinaus von ihm übernommene verdienstliche Leistung einerseits, eine freiwillige Straferduldung anderseits das Mittel ist, uns aus dem Gerichte der Menschheitssünde genugthuend zu lösen und uns die Gnade Gottes zu erwerben, die wieder in uns die Quelle des Verdienstes wird, durch das wir den Himmel gewinnen, — schlechthin nur innerhalb des religiös-ethischen Rahmens möglich ist, der sich in der abendländischen Kirche seit Tertullian infolge des Übertragens von Rechtsbegriffen in das Verständnis des Verhältnisses von Gott und Mensch in immer steigendem Maße als der entscheidende durchgesetzt hatte. Nur wenn 1) das Rechtsverhältnis von Leistung und Vergeltung das unveränderlich entscheidende für Gottes Beurteilung der Menschen ist, — wenn 2) die sittliche Leistung des Menschen nicht eine einheitliche, durch seine bestimmten Lebensbedingungen bedingte, sondern eine Summe von Einzelhandlungen ist, von denen jede ihren besonderen sittlichen Wert an sich hat, — wenn 3) das wahrhaft Wertvolle erst da beginnt, wo die sittliche Pflicht aufhört, und nur in den Äußerungen einer übersittlichen Gesinnung und in den Leistungen einer aus dem Rahmen der Pflicht heraustretenden überweltlichen Liebe zu Gott zutage tritt, — und wenn

1) Hier ist die scotistische Lehre noch überboten.

2) eventuell als praevisum.

endlich 4) die verdienstliche Leistung eines Menschen ohne weiteres auch für andere, die mit ihm verbunden sind, einen Lohn bewirken kann, — lassen sich alle diese Theorieen verstehen, von der Anselms bis auf die der Nominalisten. Zwar ist die Anschauung von Verdienst und Genugthuung aus der kirchlichen Praxis und Theorie keineswegs von Anfang an folgerichtig auf die Lehre vom Werke Christi übertragen. Bei Tertullian und den alten Lateinern geschieht das doch nur sporadisch und auch die Theologie der Scholastiker bevorzugt im ganzen die alten Gedanken, nach welchen Gottes Liebe im Tode Christi die Menschen aus ihrem Gegensatze gegen Gott innerlich gelöst, damit des Teufels Macht und Recht zerbrochen und eine übernatürliche Macht des Lebens, die gratia, in den Kreis der Menschheit Christi hineingelegt hat. Und wo von einer satisfactio Christi geredet wird, da geschieht dies außer bei Anselm doch immer mit der Restriktion, daß diese Art der Versöhnung nicht innerlich nötig, höchstens sehr angemessen gewesen sei, und daß auch sie von Gottes freiem Gnadenwillen mit umschlossen werde. Aber um so deutlicher ist das Umgekehrte, daß ohne die Voraussetzung der Lehre von Verdienst und Bußsatisfaktion ein derartiges Verständnis des Werkes Christi überhaupt niemals hätte entstehen können. Die satisfactio ist allerdings eine besondere Art des Verdienstes, indem sie an Strafverpflichtung und Strafleiden gebunden ist. Aber nur eine verdienstliche Handlung kann genugthuend sein. Also im Grunde handelt es sich doch nicht um das Strafen des einen für den andern, sondern um das freiwillige, verdienstliche Leiden eines Übels, welches die andern als Strafe treffen würde. Wenn also im Unterschiede von dem Gesamtverdienste der Persönlichkeit Christi sein Kreuzestod als satisfactio erscheint, — sei es als notwendige, oder als angemessene, oder als nur faktische, — so hat er diese Wirkung doch nur durch dieselbe charitas, die seinem ganzen Leben den Charakter des Verdienstes giebt, und er wird nur deshalb geleistet, weil Gott einmal diese besondere Bedingung für die Erreichung des Ziels der Menschen gestellt hatte. Und je folgerichtiger das ganze Gebiet durchdacht wird, desto mehr geht diese satisfactio durch den Tod Christi in der Gesamtheit seines Verdienstes unter. Verdienste und Genugthuungen

der Christen, durch die sie unter Voraussetzung der prima gratia das ewige Leben erwerben und die zwischeneinkommende Sünde wieder gut machen, — Verdienste und Genugthuungen der Heiligen, durch die de congruo die prima gratia, de condigno besondere Gnadenerweisungen und Straferlasse den Menschen erwirkt werden, — Verdienst und Genugthuung Christi, durch die de condigno den Menschen die Aufhebung der Sündenstrafe und die gratia prima erworben sind, — das ist die eng zusammenhängende Kette von aufwärts steigenden Wirkungen. Und die höhere Stufe wirkt immer in den niedrigeren mit, — Christi Verdienst im Verdienste der Heiligen, dies in dem der gewöhnlichen Menschen. Natürlich ist Christi Werk von dem anderer heiliger Menschen an sich nicht schlechthin unterschieden. Auch sein Verdienst ist ein menschliches Verdienst. Aber weil es das menschliche Verdienst einer gottmenschlichen Persönlichkeit ist, kann es als übergenügend (superabundans) gedacht werden, oder doch als geeignet, von Gott als schlechthin genügend angenommen zu werden. Die göttliche Natur in Christo ist nicht die Trägerin seines Werks; aber sie giebt der menschlichen eine überweltliche Bedeutung und Würde. Während die alte Kirche die göttliche Natur Christi als das eigentliche Subjekt des Heilswerks, die menschliche als das Objekt ansah, das vergottet wird, — und während nach ihrer Anschauung die Überwindung resp. Überlistung des Teufels durch die in der menschlichen Natur sich bergende göttliche geschieht, wird in der nachaugustinischen Theologie die menschliche Natur zum Subjekt des Heilswerks, das sich auf Gott richtet, und die göttliche Natur giebt nur die notwendige Wertkategorie für dieses Werk. Nicht auf eine göttliche Offenbarung, sondern auf ein menschliches Lebenswerk wird der Nachdruck gelegt, und Jesu Bedeutung dadurch aus dem Gebiet naturartiger Prozesse in das der Geschichte zurückgeführt. Aber nicht in das der wirklich sittlichen, psychologisch verständlichen Geschichte, — sondern einer scheinbar übersittlichen, nach gesetzlich-asketischen Gesichtspunkten geschätzten, welche ein Gesetzesverhältnis Gottes zu den Menschen als das selbstverständliche und bleibende voraussetzt. Und was etwa an sittlichem Gewinne trotzdem bleiben könnte, das wird vielfach durch

den Schaden überwogen, den die Frömmigkeit empfängt, wenn sie als das Entscheidende für das menschliche Heil nicht eine Offenbarung Gottes ansehen soll, von der sie beseligt wird, — sondern eine menschliche, mehr oder weniger geschichtlich zufällige That, die auf Gott bezogen gedacht wird.

3.

Gregorius von Nazianz und sein Verhältnis zum Kynismus [1]).

Eine patristisch-philosophische Studie

von

Dr. J. R. Asmus in Karlsruhe, Baden.

Es wird von den Biographen Gregors mit Recht hervorgehoben, daß ihm Leben und That mehr galt als Lehrsatz und Theorie, und er hat dieser Richtung auch in epigrammatischer Kürze

1) Die Citate aus Gregor sind durchweg dem Migneschen Abdruck der Benediktinerausgabe entnommen. Gregors Werke finden sich in Mignes Patrologia Graeca T. 35—38 und zwar die von uns citierten orr. 4—26 in T. 35, orr. 36—43 in T. 36, die von uns beigezogenen Gedichte in T. 37 und endlich die Scholien des Cosmas Hierosolymitanus in T. 38; die Scholien des Nonnus, Basilius, Minimus und Elias Cretensis sind in T. 36 vereinigt, und die Vita Gregorii von Gregorius Presbyter steht in T. 35. — Julian citieren wir nach Hertlein, Dio Chrysostomus nach Dindorf, Epiktet nach der Gesamtausgabe von Schweighäuser, Porphyrius nach Nauck und Jamblichus nach Pistelli. Die übrigen Citate sind an und für sich verständlich. Eine wesentliche Vereinfachung verdankt diese Studie der vorzüglichen Arbeit Ernst Webers, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore, Leipziger Studien z. kl. Philologie X, 1887, S. 77 ff., worin sich die gesamten Belege für die Eigenart kynischer Denk- und Redeweise wohlgeordnet vereinigt finden. Um unsern Aufsatz nicht noch mehr

treffenden Ausdruck verliehen durch den Satz: πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας, den Ullmann seinem Buche (Gregorius von Nazianz der Theologe. 2. Aufl. Gotha 1867. 8°) als Motto vorgesetzt hat. In seiner zwanzigsten Rede c. 12, col. 1080 B stempelt der Kirchenvater diese Worte geradezu zum obersten Grundsatz für den angehenden Theologen und or. 4, c. 113, col. 649—652 faßt er damit seine Ansicht über die Zweiteilung der Philosophie zusammen und fügt noch zur Begründung hinzu: „denn ohne eine weise Lebensführung ist es auch nicht möglich, der Weisheit teilhaftig zu sein". In der 25. Rede c. 1, col. 1200 A endlich definiert er die Aufgabe der Philosophie mit den Worten: »Die Philosophie, deren Aufgabe und Bestreben es ist, unser Leben in irgendeiner Beziehung zu fördern«, und c. 18, col. 1224 B warnt er vor der »ins Kleinliche gehenden Weisheit«. Die hier zutage tretende Betonung der praktischen gegenüber der theoretischen Philosophie ist aber gerade für den Kynismus bezeichnend, wie dies Julian or. 6, p. 246, 7 sqq. ausführt, wo er sagt, die Kyniker hätten mit Sokrates und andern Philosophen die Theorie nur der Praxis zuliebe gepflegt und vor allem nach einem tugendhaften Lebenswandel gestrebt. Die Gemeinsamkeit dieses Grundgedankens der Gregorianischen und kynischen Philosophie würde jedoch kaum den Versuch rechtfertigen, eine engere Beziehung zwischen den Reden und Thaten des großen Kirchenvaters und denjenigen der Kyniker nachzuweisen, wenn er sie nicht selbst ausdrücklich in seinen Werken in eine solche setzen würde.

Er thut dies in unzweideutiger Weise in dem großen Gedicht über sein Leben v. 270 sqq., col. 1048 mit den Worten: »Vor allem aber nahm ich mir bei meinem Philosophieren vor, Gott zuliebe auf alles andere und auch auf die mühsame Ausarbeitung von Reden zu verzichten, wie jene, welche ihre Besitzungen den Schafen zur Weide überließen oder ihr gesammeltes Gold in die Tiefen des Meeres versenkten . . . Alles Fleischliche in die Tiefen zu werfen, war schon längst mein fester Entschluß (v. 282 sqq.)«

als unumgänglich notwendig mit Citaten zu überladen, sei hiermit ein und für allemal auf Weber verwiesen.

Auf wen hier angespielt wird, kann man aus der poetischen Abhandlung über die Tugend v. 214 sqq., col. 696 ersehen: hier führt Gregor nämlich zum Beweise, daß man auch bei den Griechen Tugendbeispiele finden könne, vor allen andern Philosophen die Kyniker und unter diesen besonders den Krates an und sagt von diesem v. 228 sqq.: »In gleicher Weise zeigte sich Krates über die Schätze erhaben und überließ sein Besitztum den Schafen zur Weide« und v. 236 sqq., col. 697 sqq.: »Derselbe (nach andern aber irgendein anderer von den gleichgesinnten Philosophen) soll auf der Meerfahrt, als ein wilder Sturm ausbrach und das Schiff durch die Ladung beschwert wurde, aus freien Stücken seine Schätze in die Tiefe geschleudert haben«. Dasselbe wiederholt sich or. 4, c. 72, col. 596 AB, wo Gregor sogar das Zugeständnis macht: »Ein Großer ist für Euch (d. h. die Griechen) Krates. Denn es ist auch in der That ein Zeichen philosophischer Gesinnung, sein Besitztum den Schafen zur Weide zu überlassen und unseren Philosophen ähnlich . . . Groß ist jener, der, als das Schiff vom Sturm bedrängt wurde und man alles herauswarf, dem Geschicke noch dankte, daß es seine Habe bis auf seinen Philosophenmantel verminderte«, und ohne Zweifel hat er auch or. 36, c. 12, col. 280 A das letztgenannte Beispiel vor Augen, wenn er in einer Apostrophe an die Reichen sagt: »Lade etwas aus dem Schiffe aus, damit du leichter fährst«. Das Verhältnis Gregors zum Kynismus stellt sich somit als ein sympathisches dar, und es ist interessant zu sehen, wie schon Gregorius Presbyter in seinem Panegyrikus auf Gregor von Nazianz col. 253—256 bei der Schilderung von dessen einfacher, allen materiellen Genüssen abgewandter Lebensweise in Athen keine bessere Parallele findet als die »Besitzlosigkeit« (*ἀκτησία*) eines Antisthenes, Diogenes und Krates, natürlich bloß um auch diese »bewunderungswürdigen Hunde« (*θαυμαστοὶ κύνες*), wie er sie nennt, von seinem Helden noch überstrahlt werden zu lassen. An einer andern Stelle, wo er ihn als Friedensstifter preist, col. 264 A, ist es wiederum Krates, den er ihm an die Seite stellt. Ist ja doch Krates unter den praktischen Philosophen der Friedensstifter par excellence, als welchen ihn auch Julian, or. 6, p. 260, 18 sqq. rühmt. Bedenkt man, daß Gregorius Presbyter seine

Biographie, wie er selbst col. 304 B gesteht, im wesentlichen aus Gregors Schriften und zwar aus seinen Gedichten schöpft, so werden diese Vergleiche noch bedeutsamer. Auch ihm hat sich offenbar bei seiner Lektüre der innere Zusammenhang zwischen Gregors ethischen Anschauungen und den kynischen aufgedrängt. Unsere Untersuchung erweist sich hierdurch aber erst recht als eine begründete. Sie wird zu zeigen haben, daß der Idealphilosoph, der von Gregor or. 16, c. 2, col. 936—937 mit den Worten: »Denn nicht der, welcher bloß in Worten weise ist, gilt mir als weise, noch auch einer, der zwar eine gewandte Zunge, aber eine unbeständige und unerzogene Seele hat . . . sondern ein Mann, der wenig Worte über die Tugend macht, aber durch häufige Bethätigung dieselbe aufzeigt und seinen Worten durch sein Leben Glaubwürdigkeit verschafft« gezeichnet wird, mit dem kynischen Philosophenideal eine große Ähnlichkeit hat. Wir werden uns zu diesem Zwecke auf einige wenige für unsere Frage wichtige Topen der kynischen Sittenlehre beschränken, ohne im mindesten den Stoff erschöpfen zu wollen. Wenn wir hierbei, wie bisher, Gregor meist selbst das Wort erteilen, so geschieht dies deswegen, weil uns daran gelegen sein muß, die Eigentümlichkeiten der kynischen Diktion hervortreten zu lassen [1]), da gerade bei dieser Schule Gedanke und Ausdruck in einem nicht leicht zu trennenden engen Verhältnis stehen.

Gleich die Schilderung seines Lebens in Athen, das wir bereits oben gestreift haben, bietet uns Gelegenheit, die Grundrichtung der praktischen Philosophie Gregors näher kennen zu lernen. Or. 43, c. 20, col. 521 C sagt er von sich und seinem Studiengenossen Basilius: »Eine Aufgabe hatten wir beide, die Tugend . . . im Hinblick auf diese richteten wir unser Leben und unser gesamtes Handeln ein«, und c. 21, col. 524 A »denjenigen, die daran Gefallen fanden, überließen wir . . . Feste, Theater, Volksversammlungen und Gastmähler; denn ich messe keiner Sache einen Wert bei, die nicht zur Tugend führt und nicht diejenigen besser

1) In den Citaten sind die kynischen Termini gesperrt gedruckt. Sie treten ohnehin in der von uns aus praktischen Gründen gewählten deutschen Wiedergabe von Gregors Worten weniger deutlich hervor.

macht, welche sich um sie bemühen (vgl. or. 25, c. 4, col. 1201 D: »Denn nichts halte ich für gut, was den Besitzer nicht besser macht«). Dieses ausschließliche Tugendstreben mit seiner Verachtung alles dessen, was die Menge erfreut, ist ganz kynisch. Auch der stark kynisch gefärbte Epiktet lehrt ench. c. 33, 10: »in die Theater des öftern zu gehen, ist nicht vonnöten« und knüpft daran für diejenigen, die doch hineingehen, die zu Gregors Worten gut passende Mahnung: »Nach dem Verlassen der Vorstellung sprich nicht viel von dem Vorgefallenen, was nicht zu deiner Förderung beiträgt«. Und auch ein Bewunderer der Kyniker wie Julian [1]) rühmt im Misopogon p. 452, 21 sqq. seinen Erzieher Mardonios gerade deswegen, weil er ihn vom Besuch der Theater, Wettrennen, Tanzvergnügen u. dgl. ferngehalten habe, weshalb auch er solche Dinge hasse (vgl. p. 437, 7; 472, 9 sqq.), und endlich hat Dio Chrysostomus, ein erklärter Anhänger der Kyniker, eine ganze Rede (or. 32) gegen die Hippomanie der Alexandriner geschrieben. Wie ernst es Gregor mit der Verachtung derartiger Vergnügungen ist, zeigt auch eine andere Stelle der eben angeführten 43. Rede c. 15, col. 513—516, wo er die *σοφιστομανία* der Athener mit viel Humor mit der sonst beobachteten *ἱππομανία* vergleicht; und in einer Auseinandersetzung mit den genußsüchtigen Bewohnern von Konstantinopel sind es ebenfalls Belustigungen solcher Art, die er aufs schärfste tadelt: er sagt hier or. 36, c. 12, col. 280 B: »Es ist schimpflich, aus Interesse für . . . die Wettrennen und die Theatervorstellungen und die Wettläufe und die Tierhetzen in Raserei zu geraten« und gebraucht von den verfehlten Neigungen der Menge den echt kynischen Ausdruck: *μεμηνέναι*.

Den Gegensatz des selbstgenügsamen Philosophen zu der begehrlichen ungebildeten Masse hebt er, wie schon in Athen, so auch später immer wieder hervor. Am schärfsten wohl in seiner Abschiedsrede an die 150 Bischöfe, or. 42, c. 24, col. 488 A, wo

1) Es ist hier nicht der Ort, über Julians Beziehungen zum Kynismus Näheres mitzuteilen. Wir gedenken über diese interessante, bisher noch nicht im Zusammenhang erörterte Frage später einmal ausführlicher zu handeln.

er in einem an Julians Misopogon stark anklingenden selbstironisierenden Ton den verweltlichten Klerikern Konstantinopels ihr Rivalisieren mit den reichen politischen Würdenträgern, ihre Schlemmerei, ihren Luxus mit Pferden und Wagen und endlich ihr anmaßendes Auftreten vorhält. Er bittet sie dann scheinbar um Verzeihung für seine Unterlassung dieser nach ihrer Meinung so notwendigen und standesgemäßen Dinge und schließt mit den sehr charakteristischen Worten: »Mir aber lasset ... das bäurische Wesen und meinen Gott, dem wir allein auch durch die Einfachheit gefallen werden«. Die Stelle ist auch deswegen interessant, weil sich hier wie sonst echt kynische Ausdrücke wie *κατατρυφᾶν*, *τρυφερός*, *ἀγροικία* und *εὐτέλεια* finden. Die »Einfachheit« (*εὐτέλεια*), auf welche Krates bekanntlich einen Hymnus gedichtet hat (vgl. Julian, or. 6, p. 257, 18 sqq.), mißt er sich auch de vita sua v. 706, col. 1078 bei, und de se ipso et de episcopis v. 297 sqq., col. 1187—1188 äußert er sich hierüber folgendermaßen: »Ein einfacher Tisch ist mir oft lieber als ein von der Hand der Köche geschmückter, und bezüglich der Kleidung denk' ich ebenso. Wie ... man unter geziemender Schönheit nicht das versteht, was die Hände malen, sondern was die Natur bietet ... (Drum) philosophiere über die Einfachheit u. s. w.«

Ganz abgesehen von allem anderen beachte man hier bloß die kynische Gegenüberstellung und Wertschätzung des Natürlichen gegenüber dem Künstlichen. Hierher gehört auch die Stelle de rebus suis v. 73 sqq., col. 975: »Mir aber ist Gerstenbrot lieb und Salz eine Leckerei; ein eilfertiges Mahl und dazu ein nüchterner Trunk Wasser: das ist mir der willkommenste Reichtum.« Hier ist das Oxymoron, das in der Anwendung des Ausdrucks »Reichtum« auf die geschilderte Ärmlichkeit besteht, ein ebenso kynisches, wie wenn Gregor de vita sua v. 706, col. 1078 von sich sagt *τρυφῆς* (wohl zu lesen: *τρυφᾶς*) *ἐσθίων ἅλας*, d. h. »du schwelgst bei deinem Salz«. Daß er sich hier kynische Anschauungen zu eigen macht, bestätigt er selbst de virtute v. 259 sqq., col. 698—699, wo er in unmittelbarem Anschluß an die Darstellung der Lebensweise eines Diogenes und Krates sagt: »Diese Grundsätze nun sind fast den meinen gleich, die mir Flügel leihen zu

einem Leben und einer Natur, wie sie die Vögel haben mit ihrer ungesäten Nahrung, die nur für je einen Tag genügt« und somit die christliche Einfachheit mit der kynischen Bedürfnislosigkeit auf ein und dieselbe Stufe stellt (vgl. adv. Maximum v. 41 sqq., col. 1342). Man wird endlich an den von Diogenes auf sein Schicksal angewandten Vers:

ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος

erinnert, wenn der Kirchenvater ad se ipsum v. 11 sqq., col. 1347 wehmütig von sich sagt:

»ἄθρονος, ἀπτολίεθρος, ἄπαις . . .

lebend einen für den andern Tag auf immer weiter fort irrenden Füßen«, ähnlich wie er de virtute v. 560 sqq., col. 720—721 die Dürftigkeit der Apostel schildert: »Bettler aber setzt er (d. h. Christus) ein zu Verkündern seines Wortes und giebt ihnen als Begleiter nur den Glauben, ihnen, die nackt und unbewaffnet waren, nicht einen Ranzen anhängen hatten und der Sandalen und aller Mittel entbehrten . . . und nicht einmal einen Stab ließ er sie in der Hand tragen.« Auch hier leitet ihn wohl die Absicht, die ihm vorschwebende εὐτέλεια der Kyniker noch in den Schatten zu stellen. Wer dies erreicht, ist überhaupt der höchsten Anerkennung vonseiten Gregors sicher: er spendet dieses Lob z. B. or. 7, c. 10, col. 768 A seinem am Hof zu Konstantinopel weilenden Bruder Cäsarius mit den Worten: »Gegen die Einfachheit (ἁπλότης) jenes Mannes (d. h. des Cäsarius) war sogar diejenige des Krates nichts mehr.«

Den hier ausgesprochenen Ansichten entspricht auch das Gesamtbild, das Gregorius Presbyter von Gregor col. 257—260 entwirft: »Er ging den Städten, Märkten, Theatern, dem Dünkel (τῦφος) der Sophisten, dem Wahnsinn der Beamten aus dem Wege, . . . er mied die Unersättlichkeit der Kaufleute, die Schwüre der Krämer, die Überhebung der Reichen, die Übelthaten der Armen, die Übersättigung, die Trunkenheit, den schnell verblühenden Ruhm, kostbare Kleidung, Kostbarkeiten aus Gold und Silber, mit Malerei und Marmortafeln gezierte und mit Edelsteinen gleichsam geblümte Wände.« Denn alle diese Dinge sind ihm und den Kynikern gemeinsam Gegenstände des Spottes und der Verachtung.

So redet er, um nur einige Beispiele anzuführen, in der 36. Rede c. 12, col. 280 A die Schwelger an: *οἱ περὶ τὴν τρυφήν* und vergleicht ihre Üppigkeit mit dem Leben der Armen, indem er kynisch-drastische Ausdrücke auf sie anwendet, wie: *ὑφέλετέ τι τῆς γαστρός . . . ἀπέρευξαί τι τῶν περιττῶν* (vgl. or. 42, col. 488 A: *κατερεύγεσθαι*) . . . *κάμνεις ἀπεπτῶν . . . κραιπαλιῶν . . . κόρῳ κόρον βαρύνων*. Mit dieser Gegenüberstellung von Schwelgerei und Armut hat die or. 14, c. 17, col. 877—890 sich findende Behandlung des gleichen Themas den ausgesprochen kynischen Charakter gemein. Dieser verrät sich in jedem einzelnen Zug und läßt sich überdies noch durch eine Stelle erweisen, die wir als kleine Probe hier wiedergeben wollen. Es heißt nämlich gegen den Schluß hin: »Und den einen von den Weinen werden wir zurückschicken, einen andern werden wir gutheißen, weil er wohl duftet, und über einen dritten werden wir philosophieren; es steht aber eine Strafe darauf, wenn bei dem einheimischen nicht einer von den sogenannten »*ξένοι*« steht, wie ein *τύραννος*. Diese Worte sind sicherlich zusammenzubringen mit or. 4, c. 72, col. 596 A, wo es von der Geschwätzigkeit des Diogenes heißt: »kraft deren er die Fremdlinge den Tyrannen aus der Tragödie Platz machen heißt, d. h. die einfachen Brote den Sesamkuchen« [1]), und mit de virtute v. 275 sqq., col. 700, wo die Kyniker den Vorwurf hören müssen: »Sie machen ihre Armut zu einer Quelle der Üppigkeit; das zeigen die Gerstenbrote, welche dem Sesamkuchen ausweichen müssen, und die Worte der Tragödie, wie dies eine so treffend angewandte: *ὦ ξένε, τυράννοις ἐκποδὼν μεθίστασο* (Eurip. Phoen. v. 40)«. Denn wie in der Diogenes-Anekdote die *ἄρτοι κρίθινοι* die Rolle der *τύραννοι* spielen, denen die *σησαμοῦντες* auszuweichen haben, so spielen hier bei dem Symposion die fremden Weine sich den einfachern einheimischen gegenüber als Tyrannen auf. Gregor hält mit seiner beißenden Kritik über die *τρυφή* nicht einmal vor Plato still, dem er in metaphysischen Fragen doch ziemlich nahe steht. Die *Σικε-*

1) Ganz falsch und konfus wird die Stelle von den Scholiasten Nonnus col. 1000 CD und Cosmas Hierosolymitanus col. 560 erklärt.

λικὴ λιχνεία (die sicil. Schlemmerei) bildet bei ihm eine ständige Anklage gegen diesen Philosophen, und auch hierin deckt sich sein Urteil mit dem der Kyniker [1]). Den Mißbrauch des Reichtums geißelt er bei jeder Gelegenheit und zwar mit Heranziehung ganz derselben Beispiele, deren die Kyniker sich bedienten. So verwendet er z. B. de virtute v. 407 sqq., col. 709 die Sage vom König Midas und v. 612 sqq., col. 724 eine Anekdote von Sardanapal, um an diesen abschreckenden Beispielen schlechter Fürsten das Wesen der τρυφή zu zeigen [2]) Interessant ist an letztgenannter Stelle die rühmende Hervorhebung eines Zwiegesprächs zwischen einem Philosophen und seinem σαρκίον, das dieser ein ἄθλιον δέρος, eine elende Haut, nennt, um ihm zuletzt auf sein Verlangen nach der τρυφή und dem κόρος mit dem Strick zu drohen. Gregor schreibt diesen Dialog einem der Stoiker zu mit dem Zusatz: τῶν φιλτάτων, woraus man sieht, daß er da,

1) Vgl. or. 4, c. 72, col. 596 A, de virtute v. 313, col. 703. — Cosmas Hierosolymitanus führt hierfür col. 564 »viele . . . von den Historikern und den alten Philosophen« und »Xenophon in dem Briefe an Äschines« und Nonnus col. 997 C: »viele . . . von den alten Stoikern« als Autoritäten an. — Die kynische Quelle, nämlich Diogenes, verrät Diogenes Laert. VI, 25.

2) Wir möchten hier noch auf den bei Gregor häufigen kynischen Gebrauch von Mythen zu moralischen Zwecken aufmerksam machen. So erwähnt er adversus mulieres se nimis ornantes v. 105 sqq., col. 892 und carmen Nicobuli patris ad filium v. 196 sqq., 1535 sqq. die Sage von der Verwandlung der Genossen des Odysseus durch Kirke, und Cosmas Hierosolymitanus bemerkt col. 480—481 hierzu: »Der Mythus spricht von einer Speise der Kirke, welche in Schweine verwandelte (erg. »die davon Genießenden«); andere aber sagen, damit sei die Begierde nach schimpflicher geschlechtlicher Vermischung gemeint und ebenso mit dem Heilmittel des Seelenbegleiters (d. h. des Hermes) die Energie, als Mittel zur Befreiung von dieser Begierde«, wobei man sich erinnern möge, daß Antisthenes nach Diog. La. VI, 18: περὶ Κίρκης schrieb. Ein anderes Scholion des Cosmas, col. 524—525, weist ebenfalls auf die Kyniker hin: »Wie ein weicher Käse den Eindruck des Korbes annimmt, so bilden auch die Schüler an sich den Charakter und die Seelenverfassung der Lehrer nach«. Denn der Vergleich des Jünglings mit dem weichen Käse kehrt wieder bei Bion (vgl. Diogenes La. IV, 47; Epiktet diatr. III, 6, 9), der sagt: »Es ist nicht möglich, einen weichen Käse mit dem Angelhaken zu fangen.«

wo diese sich in der Ethik mit den Kynikern berühren, ihnen seine Anerkennung nicht versagt. Hat er doch auch de virtute v. 236 sqq. in dem von uns oben mitgeteilten Zusammenhange unbedenklich unter lauter Kynikern einen *τῶν φρονούντων ἐξ ἴσου φρονήματος*[1]), nämlich den Schüler des Krates, Zeno, den kynischsten unter den Stoikern, zum Wort kommen lassen (vgl. Diogenes Laert. VII, 5). Der Reichtum wird, um noch eine Stelle anzuführen, von Gregor de virtute v. 443 sqq., col. 712 folgendermaßen geschildert: »Überfließend und voll Trunkenheit und geblendet irrt er herum und bläst viele auf . . . eine Geschwulst des Bauches voll von Wassersucht«, wobei die Personifikation des *πλοῦτος*, das Bild vom Aufblasen eines Schlauchs (vgl. oben *ἄθλιον δέρος*) und der Vergleich mit der Wassersucht in gleicher Weise kynisch sind. Solche kynische Gedanken und Wendungen ließen sich noch viele anführen, besonders aus dem großen Gedicht adversus opum amantes col. 856 sqq., worin das kynische Thema vom kranken Reichen in allen Variationen behandelt wird.

Selbstverständlich fehlt bei Gregor auch der kynische *τόπος περὶ εὐγενείας* nicht, wenn er über die Güter spricht, die von der großen Menge geschätzt werden. Or. 36, c. 11, col. 277 D ruft er aus: »Ihr, die ihr euch eures Geburtsadels rühmt, adelt doch euern Charakter!« Denn er hält bloß etwas auf den Adel, den die Vernunft und die Tugend verschaffen (vgl. or. 8, c. 6, col. 796 B), und or. 26, c. 10, col. 1241 B spricht er mit den Worten: »den Adel, den man aus sittlicher Schlechtigkeit oder aus der Tugend erkennt, diesen wird der wahrhaft Weise und der wahre Philosoph schätzen« seine Meinung als Philosoph über den Wert und die wahre Bedeutung der *εὐγένεια* aus. Wie wenig ihm der Adel der Geburt gilt, mag man aus den drastischen Zeilen de virtute v. 417 sqq., col. 710 ersehen: »der von den auf dieser Erde Wandelnden sogenannte Adel, der aus Gebeinen

1) Nonnus col. 1001 C und mit ihm übereinstimmend Cosmas col. 560 führen die Geschichte von der Seefahrt auf Antisthenes oder Zeno zurück, welch letzteren sie gemeinsam zu einem Kyniker machen. Nonnus col. 1004 D rechnet auch den Kleanthes zu diesen.

und Verwesung und aus berühmten und längst verfaulten Leichnamen hervorgeht, dieser Adel ist nicht adeliger als zerfließender Mist«, womit man or. 25, c. 3, col. 1201 B vergleichen möge: »Adel nenne ich aber nicht das, was die Menge dafür hält. Nein! nicht steht es uns an, noch ist es eines Philosophen würdig, in solcher Weise einen Adel zu bewundern, der aus Mythen und Gräbern [1]) kommt und aus längst verfaulten hochmütig blickenden Augen, noch auch einen solchen, der aus Blut und Dokumenten erwächst, den Nächte schenken und die Hand von vielleicht nicht einmal adeligen Fürsten, die ebenso wie irgend etwas anderes so auch den Adel dekretieren können«, denn dieser Stelle wird nicht nur durch ihren derben Radikalismus, sondern auch dadurch, daß sie in einer Lobrede auf einen Kyniker steht, ihr kynischer Charakter gewährleistet. Kynisch gedacht und gesprochen ist es auch, wenn es in derselben Rede c. 10, col. 1241 B weiterhin heißt: »Dann erst bin ich bereit, den auf Dokumenten und Dekreten beruhenden Adel eines Worts zu würdigen, wann ich auch Schönheit anerkenne, die aus Schminke entsteht und Achtung hege vor einem Affen, dem man befohlen hat, ein Löwe zu sein.« Hier verbürgen allein die Beispiele der Unnatur das kynische Gepräge. Gregor zeigt sich aber auch insofern den Nachfolgern des Diogenes verwandt, als er seine geringschätzige Meinung über den Geburtsadel selbst da ausspricht, wo er anstoßen oder gar sich Unannehmlichkeiten bereiten kann. Denn die erste von den mitgeteilten Stellen ist einer Rede entnommen, die er in Gegenwart des Kaisers Theodosius hielt (or. 36). An diesen selbst sind die freimütigen Worte c. 11, col. 277 C gerichtet: »Ihr Fürsten, habt acht auf euren Purpur ... Die ganze Welt ist in eure Hand gegeben und wird von einem kleinen Diadem und einem kurzen Lappen zusammengehalten.« Fast noch kühner als dieser Vergleich des Purpurs mit einem Lumpen ist, was er dem versammelten Adel zu bieten wagt. »Ich will etwas Unerfreuliches, aber doch Edles sagen; dann nämlich

1) Vgl. das Gleichnis vom Grab or. 16, c. 2, col. 937 A: »Gleichwie diejenigen von den Gräbern, welche außenhin prächtig und schön sind, im Innern modrig sind von Leichnamen und vielen Gestank bergen.« (Vgl. Ev. Matth. 23, 27).

wäre an euch etwas wahrhaft Hochadeliges, wenn nicht in eure Adelsregister auch Unedle eingetragen wären.« Mit einer solchen παρρησία [1]) konnte nur ein Mann sprechen, der in stolzer Selbstgenügsamkeit von sich sagen durfte: »die Thüren der Mächtigen aber überließ ich andern (de vita sua v. 1435, col. 1128)«, und dem es ernst war mit dem Wunsche: »O gäbe es doch überhaupt keinen Vorsitz und keinen Vorrang, noch auch tyrannische Privilegien, damit wir aus der Tugend allein erkannt würden (or. 26, c. 15, col. 1248 C)«. Gregor kennt überhaupt keine andere Betrachtungsweise und Würdigung weltlicher Größe als die hier ausgesprochene: ἐξ ἀρετῆς. Daher die Beispiele unphilosophischer und schlechter Tyrannen wie Midas und Sardanapal, denen wir hier noch den Xerxes zugesellen wollen. Von diesem sagt er nämlich or. 43, c. 45, col. 556 A, er habe sich furchtbar machen wollen durch seine »Neuerungen gegen die Elemente«, und ferner: »da hörte man von einem neuen Land und einem neuen Meer dieses neuen Weltschöpfers, und von einem Heer, das durch das Festland segelte und über das Meer marschierte«, lauter Vorwürfe, die nur von dem Standpunkte eines unbedingten und ausschließlichen Anhängers des durch die Natur Gewordenen verständlich sind. Solche waren aber, wie schon gesagt, eben die Kyniker.

Aus dem bisher Gesagten erhellt, daß Gregor in ethischen Fragen sachlich und formell den Kynikern sehr nahe steht. Wir haben das Material zu diesem Nachweise absichtlich den verschiedensten Werken des Kirchenvaters entnommen, um unsere Untersuchung auf eine möglichst breite und sichere Grundlage zu stellen. Wir hätten uns sonst auf eine einzige Schrift beschränken können, nämlich auf die von uns bereits oben gelegentlich herangezogene Rede: εἰς Ἥρωνα τὸν φιλόσοφον (or. 25), die nach Hieronymus de vir. illustr. c. 117 mit den von ihm ebenfalls genannten »laudes Maximi philosophi« identisch ist [2]). Dieser

1) Cosmas sagt col. 565 von Diogenes: »er war εὐπαρρησίαστος und tadelte die Machthaber und die Hochgestellten«.

2) Siehe hierüber Ullmann a. a. O. S. 137 ff. und bes. S. 138, 5;

Maximus war, wie die Rede in panegyrischem Tone ausführt, ein ägyptischer Kyniker; er behauptete, zum nicäanischen Glauben bekehrt und deshalb verfolgt worden zu sein, und verstand es, sich in das Vertrauen Gregors einzuschmeicheln. Dies that er aber nur, um ihn vom Bischofsstuhl zu stürzen, ein Versuch, der jedoch fehlschlug. Gregor giebt von diesem ihn schwer betrübenden Verrat des Maximus einen ausführlichen Bericht in dem Gedicht de vita sua v. 750 sqq., col. 1081 sqq., nimmt seine früheren Lobsprüche v. 956 sqq., col. 1095 zurück und häuft nun auf das *Αἰγύπτιον φάντασμα* (so nennt er ihn v. 751) die wuchtigsten Worte des Tadels und der sittlichen Entrüstung. Es ist nun äußerst interessant zu beobachten, wie in diesen beiden Darstellungen ein zeitgenössischer Kyniker von Gregor behandelt wird. In dem Gedicht, das selbstverständlich an den Kynikern eine schärfere Kritik übt als die Rede, macht Gregor ausdrücklich einen Unterschied zwischen den alten und den neuen Kynikern, indem er v. 1030, col. 1100 emphatisch ausruft: »dergestalt ist die Philosophie der jetzigen Hunde, die nur insofern Hunde sind, als sie bellen. Was ist in dieser Art Diogenes oder Antisthenes, und was ist mit euch verglichen Krates?« Ja, er scheut sich nicht, die philosophische Autorität der hier genannten kynischen Schulhäupter noch durch die Gesellschaft eines Plato, der Stoa und selbst des Sokrates zu verstärken, um schließlich seinen Gegner mit den bitter ironischen Worten v. 1037: »Von allen Männern ist der weiseste Maximus« zu vernichten. In der Rede klingt das Lob der alten Kyniker wesentlich anders. Hier heißt es c. 7, c. 1208 B von der Aufgabe, die sich Maximus gestellt: »Was braucht man noch zu betonen, wie viel erhabener dies ist als die Prahlerei des Antisthenes und die Leckerei des Diogenes und die Weibergemeinschaft des Krates, jedoch wir wollen auch jene schonen aus Scheu vor ihrem Namen (d. h. Kyniker), damit sie einen Vorteil von diesem Manne haben.« Man sieht, hier verschafft jenen nur die Schulverwandtschaft mit Maxi-

---

Monitum in or. 25, col. 1193 sqq. bei Migne und ebenda die Notiz vor den Scholien des Basilius Minimus col. 1159. Ferner vgl. Bernays, Lucian und die Kyniker. Berlin 1879. 8°. S. 37. 99 ff.

mus eine bedingte Anerkennung. Was findet er nun aber hier an dem Kynismus überhaupt Rühmenswertes?

Der Kyniker ist nach Gregors Ansicht *εὐγενής*, und zwar schreibt sich seine *εὐγένεια* von seiner *ἀρετή* her. Er ist der Philosoph *κατ' ἐξοχήν* — vgl. den Anfang der Rede: *τὸν φιλόσοφον ἐπαινέσομαι* — und verdient dieses Lob als »Tadler der Bastardphilosophie«, die in Worten statt in Thaten ihre Stärke sucht. So wird er zum »Fechter und Wettkämpfer für die Wahrheit«, der nicht an eine Stadt oder ein Land gebunden ist, sondern sich mit Stolz einen »Bürger der ganzen bewohnten Welt« nennen darf. Vor die »Berufswahl« gestellt, zaudert er keinen Augenblick, die »Üppigkeit« zu verabscheuen und sich der Philosophie zu ergeben, und zwar einer solchen, für welche das »soziale und gemeinnützige Wirken unter der Kontrolle der Tugend« die Hauptsache ist. Die spekulative Philosophie ist ihm bloß ein Beiwerk und eine Spielerei. Er ist praktischer Philosoph und wendet sich als solcher gegen den »Dünkel«, denn ihm kommt vor allem die Freiheit von jeder Anmaßung zu, gegen die »Schlemmerei«, denn er lebt stets nur von einem zum andern Tag, haßt den Überfluß und ist selbstgenügsam, gegen »die Unvernunft« des Pöbels, denn ihn ziert die Besonnenheit, gegen ungerechte Beamte und »Machthaber«, denn seine beste Waffe ist sein »Freimut«; endlich bringt er seine »Menschenfreundlichkeit« allen Bedürftigen entgegen: den Bekümmerten, der haltlosen Jugend, dem verzagten Alter, den entzweiten Familien, den verlassenen Witwen und den verzweifelten Waisen. Diese gemeinnützige Wirksamkeit wird ihm zu einer Kette von fortgesetzten »Kämpfen«, und er kämpft sie durch »lehrend, ermahnend, abweisend, scheltend, demütigend Privatleute und Beamte, einzeln und vor allem Volke, zu jeder Zeit und an jedem Ort«, und wenn er unterliegt, so wird er in stolzem Schweigen ein Lehrer der »Standhaftigkeit« und geht, ohne zu klagen, in die Verbannung, die für ihn, den Weltbürger, kein Übel bedeutet. Auf den Kyniker paßt der Vergleich mit dem *κύων*, dem Hunde, denn wie dieser lebt auch er nur jeweils für einen Tag, und auch er zeichnet sich durch seine »Wachsamkeit« und »Schlaflosigkeit«, seine

»Freundlichkeit« gegen alles Gute und sein »Schelten« gegen alles Schlechte aus [1]).

Dies ist das von allem Persönlichen und Zufälligen gereinigte Bild, das Gregor in seiner Rede auf Heron-Maximus (c. 1—7. 11. 13. 14) von dem Kyniker, wie er sein soll, entwirft. Es stimmt in allen einzelnen Zügen so auffallend mit der Vorstellung überein, die wir uns aus andern, ältern Quellen von den Schülern des Antisthenes zu machen gewohnt sind, daß wir nur bedauern müssen, die Abhandlung *περὶ κυνισμοῦ*, welche hier von Gregor benutzt wird, nicht mehr zu besitzen. Eines nur glauben wir mit einiger Sicherheit von derselben behaupten zu können, daß er nämlich die Ausstellungen, die er hier und sonst gegen die alten Kyniker macht, nicht darin vorgefunden haben wird. Wir haben sie zum Teil gelegentlich schon aufgeführt. Sie betreffen alle entweder Übertreibungen kynischer Prinzipien oder Verkehrungen derselben in ihr Gegenteil und gehören einer den alten Kynikern feindlichen Tradition an, welche z. B. bezüglich des Diogenes von Oenomaus von Gadara vertreten wird. Noch seien genannt die Vorwürfe der Unverschämtheit, Anmaßung (*ἀναισχυντία, αὐθάδεια*) und Gottlosigkeit (*ἀθεότης*), denen wir schließlich noch das Gesamturteil Gregors über die ersten Vertreter des Kynismus hinzufügen möchten. Es steht de virtute v. 270, col. 699 und lautet: »Es war bei ihnen mehr Schaustellung als Streben nach dem Guten«. Hierin ist also hauptsächlich der Vorwurf der eiteln Ruhmsucht (*φιλοδοξία*) ausgedrückt. Es leuchtet ein, daß von einer Konsequenz in der Beurteilung der Kyniker bei Gregor nicht die Rede

---

1) Hier möge es gestattet sein, in gedrängter Kürze die oben so gut wie möglich verdeutschten kynischen Schlagwörter aus der Rede Gregors hintereinander aufzuführen: *ἔλεγχος τῆς νόθου φιλοσοφίας — ἀθλητὴς (ἀγωνιστής), τῆς ἀληθείας, ἀγών, ἄθλησις — πολίτης τῆς οἰκουμένης ἁπάσης — βίων αἵρεσις — τρυφή* und *φιλοσοφία — τὸ κοινωνικόν, ἐπίμικτον πρὸς τῇ βασάνῳ τῆς ἀρετῆς — τῦφος, τὸ ἄτυφον — γαστριμαργία — τὸ ἐφήμερον, ἀπέριττον, ἐγκρατές — ἀλογία — τὸ σῶφρον — ἄρχοντες, δυνάσται — παρρησία — φιλανθρωπία — διδάσκων, νουθετῶν, ἐξαιρούμενος, ἐπιτιμῶν, συγχέων ἰδιώτας, ἄρχοντας, ἰδίᾳ, δημοσίᾳ, κατὰ πάντα καιρὸν καὶ τόπον — καρτερία — κύων, τὸ ἐφήμερον, φυλακή, τὸ ἄγρυπνον, σαίνειν, ὑλακή.*

sein kann. Auf der einen Seite imponieren ihm die kynischen Grundsätze, anderseits aber erinnert er sich, daß die Vertreter dieser Grundsätze ja Heiden sind. Nennt er doch selbst de virtute v. 215, col. 696 die Tugenden der Kyniker »Rosen am Dornstrauch«, weshalb es nicht zu verwundern ist, wenn er je nach Bedarf den lieblichen Geruch der Rosen preisen zu dürfen oder vor den Dornen derselben warnen zu müssen glaubt. Sofern jedoch Oenomaus von Gadara von dem Kynismus mit Recht sagt: *οὔτε Ἀντισθενισμός ἐστιν οὔτε Διογενισμός* (s. Julian or. 6. p. 242, 22 sqq.), so kann man in diesem Sinne Gregor einen Anhänger der Kyniker nennen. Freilich muß man dabei immer im Auge behalten, daß der aus der kynischen »Selbstgenügsamkeit«, der *αὐτάρκεια*, sich folgerichtig ergebende Atheismus der alten Kyniker, der z. B. von Diogenes [1]) ungescheut bekannt wurde, eine nicht überbrückbare Kluft zwischen dem Kirchenvater und den Vätern des Kynismus bilden muß. Allein dies ist ein theologisches Problem und schließt eine Übereinstimmung auf dem Gebiet der Ethik nicht aus. Man begreift jedoch leicht, daß ein Kyniker, von dem man sagen konnte: *σέβων . . . Χριστὸν ἀνθ' Ἡρακλέους* (de vita sua v. 975, col. 1096), für Gregor geradezu das unübertreffliche Muster eines Philosophen sein mußte [2]). Und die in dieser scharf pointierten Wendung enthaltene Charakteristik des Maximus mit ihrer bedeutsamen Paralle zwischen Christus und Herakles soll auch sein blindes Vertrauen auf den Betrüger recht-

1) Man darf hier allerdings nicht auf einen Neuplatoniker wie Julian hören, der aus Diogenes geradezu einen Apostel des Apollo macht. Es ist doch sicherlich nicht zufällig, daß Diogenes mit Diagoras verwechselt werden konnte, wie Diogenes La. VI, 59 in einer Anmerkung zu einer atheistischen Äußerung des Diogenes (vgl. Cicero de nat. deor. III, 37) berichtet. Wir halten deshalb die Ausführung Webers a. a. O., S. 205 ff. über die Religiosität des Diogenes für prinzipiell unrichtig und möchten den Anschluß der alten Kyniker an die Volksreligion nur als pädagogisches Mittel gelten lassen.

2) Bei Gregorius Presbyter col. 284 B findet sich die prosaische Fassung dieses Gedankens: *μέγα μοι ἦν ἐξ Ἑλλήνων Μάξιμος βαπτιζόμενος καὶ Τριάδα λατρεύων ἀνθ' Ἡρακλέους* aus der Rechtfertigungsrede, welche wohl mit dem von Hieronymus genannten »vituperationum liber« gegen Maximus identisch war. Vgl. Monitum in or. 26 bei Migne col. 1225 sqq.

fertigen, den er in seiner poetischen Lebensbeschreibung mit kynischen Bildern als das gerade Gegenteil eines Kynikers und Christen darstellt.

Was war es nun aber, das Gregor, den christlichen Kleriker, zu der auf den ersten Blick auffälligen Synthese von Christentum und Kynismus, wie sie in der Rede auf Maximus am schärfsten hervortritt, führen konnte? Vor allem das gemeinsame Endziel der beiden Systeme: die soziale Rettung der Menschen von unten herauf und von innen heraus, dasselbe Ziel, das sich in der Zeit Gregors auch der Neuplatonismus gesteckt hatte. Die soziale Heilsbedürftigkeit der Menschheit hatte den Kynismus im ersten Jahrhundert unter unphilosophischen Herrschern wie Nero und Domitian und gegen diese aus dem spätern Stoicismus wieder erstehen und erstarken lassen. Und es sind ganz ähnliche Bedingungen, die während und nach der Regierung des überphilosophischen Kaisers Julian zur Erhaltung, teilweise sogar zur Wiedergeburt des Christentums beitrugen. Hatte der Kynismus, und zwar der alte wie der spätere, auf den Trümmern theologischer, philosophischer und politischer Systeme seine Wirksamkeit entfaltet, so war das Christentum unter Julian und nach ihm erst recht in dieser Lage. Denn der Neuplatonismus, den Gutschmid einmal treffend die Kontrereligion gegen das Christentum genannt hat, hatte ja aus denselben Trümmern wieder ein neues, kaum entstanden, wieder zerfallendes Gebäude aufgebaut. Das Neue, was die drei Systeme an die Stelle des Alten setzen wollten, hatte bei aller sonstigen Verschiedenheit ein Gebiet gemeinsam, nämlich das praktisch-philosophische.

Man kann dies deutlich bei Julian sehen: als Theologe und Theosoph war er Neuplatoniker, als praktischer Philosoph ein Bewunderer der Kyniker, wie ja der Neuplatonismus auch in seinen ältern Vertretern die kynische Ethik anerkennt[1]), und als Sozial-

1) Vgl. Plotins Hochschätzung des Senators Rogatianus bei Porphyr vit. Plot. 7, der Amt, Ehre, Reichtum, Haus und eigenen Tisch aufgiebt, um ein kynisches Leben zu führen. — Porphyrius bei Hieronymus adv. Jovian. 2, 14 gedenkt des Antisthenes und Diogenes mit den anerkennendsten Worten. — Jamblichus schildert in seinem Protreptikus den *ἀνὴρ σπουδαῖος* in einer Weise, welche selbst dem Scholiasten des Codex Florentinus das Bild des

politiker endlich hat er eingestandenermaßen bei dem Christentum Anleihen gemacht [1]). Die Kombination von Christentum und Kynismus ist demnach nicht eine Besonderheit Gregors, sondern sie gehört, da sie auch dem grimmigsten Feinde des Kirchenvaters nicht ganz fremd ist, gewissermaßen mit zu der Signatur der praktischen Philosophie des vierten Jahrhunderts.

Die Tugend, welche die Triebfeder des sozialen Wirkens beim Christen wie beim Kyniker sein soll, ist die *φιλανθρωπία*. Das erhabene Muster derselben ist bei dem einen der Sohn Gottes, Jesus Christus, bei dem andern der Zeussohn Herakles (s. hierüber v. Wilamowitz-Moellendorff, Herakles I, Berlin 1889, S. 335 ff.). Dem Beispiel Christi folgen die armen Fischer als Apostel, dem des Herakles die ebenfalls aus dem Volk hervorgehenden kynischen Wanderprediger. Wie die Apostel kennen auch die Kyniker kein Vaterland: auch sie gehen hin in alle Länder und lehren alle Völker, sie kennen beide keine Menschenfurcht, sie bestehen alle möglichen Gefahren, sie dulden schweigend Mangel und Not und werden Märtyrer für ihre Mission. Sie wenden sich beide nicht an die Mächtigen der Welt, sondern an die Armen und Bedrückten, sie helfen ihnen durch Linderung ihrer leiblichen und geistigen Not und reden in der Sprache und der Anschauungsweise des Volks. Sie richten den Blick des einzelnen nach innen und führen ihn zur Selbsterkenntnis; sie zeigen ihm die wahren innern Güter in ihrer Unvergänglichkeit gegenüber den vergänglichen äußern; sie stärken das Selbstgefühl und die Geduld der Unterdrückten durch den Hinweis auf die wahre Freiheit; sie predigen Liebe und Verträglichkeit

Krates und Diogenes in Erinnerung brachte (zu V, S. 36, 15 sqq. ed. Pistelli).

1) Vgl. Greg. Naz. or. 4, c. 111, col. 648 BC über die sozialpolitischen Maßnahmen Julians, die der Kirchenvater c. 112, col. 649 A »Nachäffungen« nennt. Julian gesteht die Priorität in solchen Dingen den Christen selbst zu in dem großen Brieffragment S. 371 ff., wo er S. 372, 8 ff. besonders die Humanität den heidnischen Priestern ans Herz legt und S. 374, 10 mit den Worten: »Ich möchte aber behaupten, wenn es auch widersinnig klingt, daß es eine Pflicht der Frömmigkeit ist, auch mit den Feinden Kleidung und Nahrung zu teilen« sogar die Feindesliebe predigt. Vgl. Ullmann a. a. O. S. 367 ff.

und suchen so dem gefährdeten Zusammenhalt der menschlichen Gesellschaft durch Festigung ihrer Hauptmasse, der untersten Schichten, die Fortdauer zu sichern.

Für die kynische Seite dieser Parallele finden sich in dem bisher Gesagten viele Belege; die meisten bietet die Lobrede auf Maximus, den ja das dort entworfene Bild des christgewordenen Kynikers darstellt. Nur einiges möchten wir noch besonders hervorheben. Zunächst die *βίων αἵρεσις*, bei der er sich zwischen der *τρυφή* und der *φιλοσοφία* zu entscheiden hat. Dies ist offenbar eine Nachahmung des von den Kynikern gern benutzten Mythos des Prodikos von Herakles am Scheideweg: wir haben also hier einen Vergleich des christlichen Klerikers mit dem kynischen Heros, wie wir oben die Apostel in ganz kynischer Darstellung sahen. Ferner sei hier noch erwähnt das Bild vom Hirten, das die Kyniker in homerischer Weise vom Herrscher und auch vom Philosophen gebrauchen, während Gregor es nach christlicher Art auf den Seelsorger anwendet. Er thut dies or. 26, c. 3, col. 1232 A, wo er mit deutlicher Beziehung auf die Usurpierung seines Bischofstuhles durch Maximus sagt: »Ich fürchte aber jetzt auch Hunde, die gezwungenerweise Hirten geworden sind«, womit de vita sua v. 924 sqq., col. 1093: »aus einem Hund zum Hirten gemacht« übereinstimmt. Hier lag ja dieser Vergleich um so näher, als er durch den des Kynikers mit dem Hunde beinahe herausgefordert wurde. Interessant ist es auch, daß Maximus, der in Alexandria für den nicäanischen Glauben geblutet zu haben vorgab, or. 25, c. 3, col. 1201 A deswegen ein *ἀθλητὴς τῆς ἀληθείας* genannt wird, also der kynische Vergleich des Athleten [1])

---

1) Das Bild ist u. a. auch dem Gregorius von Nyssa geläufig, der in seiner Lobrede auf den Bischof Meletios diesen als *ἀθλητής* behandelt. Vgl. Joh. Bauer, Die Trostreden des Gregorios von Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik. Diss. Marb. 1892. 8°. p. 38, 1. — Auch Theodoret liebt diesen Vergleich sehr: hist. eccles. III, T. 82, col. 1096 B bei Migne nennt er den Athanasios *ὁ πένταθλος τῆς ἀληθείας ἀγωνιστής* (vgl. c. 7, col. 1097 D); c. 6, col. 1097 A bezeichnet er einen Märtyrer mit dem Prädikat *καλλίνικος*; col. 1097 B werden die Märtyrer *νικηφόροι* genannt; c. 11, col. 1105 C erhalten sie durch den Märtyrertod *τοὺς νικηφόρους*

mit dem Philosophen hier auf einen christlichen Märtyrer übertragen wird, was die Worte col. 1201 B: *οὐ γὰρ ἀθλητὴς μόνον ἡμῖν ὁ γεννάδας, ἀλλὰ καὶ ἐκ μαρτύρων* noch ausdrücklich bekräftigen.

Von dem Idealbild des Maximus fallen manche Lichtstrahlen auf Gregor zurück, ist es doch in vieler Hinsicht ein Spiegelbild seiner eigenen Persönlichkeit. Wenn er or. 25, c. 5, col. 1204 BC ausführt, Maximus habe das Mönchsleben nicht gewählt, weil er erkannt habe, dies sei *μέχρις . . . αὐτῶν . . . μόνων τῶν κατορθούντων*[1] *ἱστάμενος*, d. h. es passe nur in die Sphäre der Vollkommenen und verhalte sich ablehnend gegenüber »der christlichen gemeinnützigen Humanität« (*τὸ τῆς ἀγάπης κοινωνικὸν καὶ φιλάνθρωπον*, wobei man die enge Verbindung christlicher und kynischer Termini beachten möge), die ihm gerade das Lobenswerteste zu sein scheine, so ist dies offenbar zugleich eine Selbstcharakteristik Gregors, der sich auch nie endgültig zum Leben in der Einsamkeit entschließen konnte, weil ihn eben der Drang zur praktischen Bethätigung seiner warmen Menschenliebe immer wieder in die Welt zurücktrieb. Wenn er ferner c. 1, col. 1197 A an dem Philosophen vor allem die Freiheit vom Ehrgeiz preist und c. 4, col. 1201 D von ihm rühmt: »er achtet die Herrschaft gering«, so haben wir schon oben Stellen angeführt, welche die gleiche Gesinnung bei Gregor bezeugen. Darin ist es auch begründet, daß er kein Kirchenpolitiker im großen Stile wurde, sondern nur in der Gemeinde unbestrittene Erfolge hatte. Wenn er den Maximus als einen Bekämpfer der »Bastardphilosophie, die auf Worten beruht und durch Redegewandtheit bezaubert« und einen Verächter der theoretischen Wissenschaften darstellt und ihn zuletzt in der Theologie vor den »Einwürfen, Antithesen, der neuen Frömmigkeit und der kleinlichen Weisheit« warnt, so bietet uns dies

στεφάνους; c. 3, col. 1096 A und c. 7, col. 1097 C wird an Märtyrern die *καρτερία* bewundert, c. 11, col. 1105 B, 1105 C und c. 13, col. 1109 A wird an ihnen die *παῤῥησία* gelobt und endlich c. 17, col. 1116 A sqq. an einem Glaubenszeugen seine Verachtung der *δυναστεία* hervorgehoben.

1) Vielleicht weist der stoische Terminus *κατορθοῦν* auf eine stoische Quelle Gregors für diese Rede hin. Vgl. Epiktet a. a. O. T. III, p. 370. 371.

einen Erklärungsgrund dafür, daß Gregor kein dogmatischer Systematiker geworden ist, sondern stets beflissen war, im Interesse der praktischen Aufgaben der Seelsorge spitzfindige Schulstreitigkeiten fernzuhalten. Wenn er den Maximus der mönchischen ἄσκησις, einer Übertreibung der dem Kynismus und dem Christentum gemeinsam eignenden εὐτέλεια abhold erscheinen läßt und erklärt, dieser habe gefunden, die Askese ginge über die menschliche Kraft hinaus, so ist auch er für seine Person ein entschiedener Gegner der Entkörperungsmoral und übertriebenen Askese und darauf bedacht, »daß der Körper nicht durch übermäßige Anstrengung für das thätige Leben und die Pflichterfüllung verdorben werde« (s. Ullmann a. a. O., S. 292—293). Nimmt man zu all diesen Einzelheiten noch hinzu, daß Gregor, von seinem Platonismus in metaphysischen Fragen abgesehen, keinem philosophischen System ein so entschiedenes Interesse entgegenbringt wie dem Kynismus, so wird man nach dem Gesagten gern einräumen, daß sein oben ganz allgemein skizzierter Idealphilosoph ein kynischer ist.

Es erübrigt uns jetzt noch, zu prüfen, ob Gregor den Kynismus bloß aus litterarischen Quellen und durch die zufällige Bekanntschaft mit Maximus kennen lernte, oder ob er hierzu auch sonst noch Gelegenheit hatte. Sehen wir zunächst zu, ob Maximus, der wie Gregor or. 25, c. 5, col. 1204 D berichtet, einen Mittelweg zwischen Kynismus und Christentum einschlug, ein ganz vereinzeltes Phänomen im vierten Jahrhundert bildet, oder ob sich Spuren verwandter Erscheinungen nachweisen lassen. Einen Vorläufer dieser Gattung kann man schon in Peregrinus Proteus im zweiten christlichen Jahrhundert erblicken, der, umgekehrt wie Maximus, zuerst Christ war und dann zum Kynismus überging. Daß sie aber auch zu Julians Zeit nicht selten war, kann man aus der siebenten Rede dieses Kaisers S. 290, 9 entnehmen; denn hier vergleicht er die Kyniker seiner Zeit mit der leider sonst nicht näher bekannten christlichen Sekte der Ἀποτακτισταί (s. Stephanus Thes. u. d. Art.), die im ganzen Reiche herumzögen und dem Heere zur Last fielen. Aber noch mehr: der Gegner Julians, gegen welche die sechste Rede gerichtet ist, wird von ihm S. 250, 2 durch die höhnische Frage: »Du erkennst, denke ich,

die Worte der Galiläer« [1]), — es handelt sich um eine auch apud Cyrill. p. 208, 14 sqq.; 220, 9 ed. Neumann den Galiläern vorgehaltene Bibelstelle (Gen. 9, 3) — nicht undeutlich mit den Christen in Beziehung gesetzt. Er war ein Ägypter (s. S. 249, 26) wie Maximus, führte wie dieser ein sehr unkynisches Leben (s. S. 262, 24 sqq.) und stellte sich in einen ausdrücklichen Gegensatz zu den alten Kynikern, speziell zu Diogenes, dem er den Vorwurf der eiteln Ruhmsucht macht. Man geht vielleicht auch nicht ganz fehl, wenn man unter den witzigen Antiochenern, welche durch ihre Sticheleien den Kaiser zur Abfassung des Misopogon veranlaßten, solche christliche Kyniker sucht. Daß diese Witzbolde mit den Galiläern im Bunde standen, legen die zahlreichen christenfeindlichen Bemerkungen in dieser Schrift nahe, und Gregor bestätigt dies geradezu mit den Worten or. 4, c. 77, col. 604 AB: »Denn was könnte uns hindern, auch unsrerseits zum Entgelt (für

1) So nannte der Kaiser die Christen, und nicht »Hebräer«, wie Christ noch in der zweiten Auflage seiner griechischen Litteraturgeschichte p. 676 behauptet. Den Namen »Christen« gebrauchte Julian von seinen Gegnern nie. Neumann hebt dies S. 18 seiner Ausgabe der Schrift gegen die Christen selbst richtig hervor, weshalb es um so auffallender ist, daß er S. 100 sqq. im Titel dieses Werkes *κατὰ Χριστιανῶν* wiederhergestellt hat. Die Bedeutung und das Verhältnis dieser verschiedenen Bezeichnungen geht am klarsten aus folgender Stelle der Schrift gegen die Galiläer hervor: p. 42 E bei Cyrill. (= S. 3 der deutschen Übersetzung von Neumann) »dann will ich die Aussagen der Hellenen und Hebräer über die Gottheit einander gegenüberstellen und zuletzt die Leute fragen, die weder Hellenen noch Juden sind, sondern zur Sekte der Galiläer gehören«. Die Hebräer sind bei Julian stets gleichbedeutend mit den Juden (s. den dritten Index der griechischen Ausgabe Neumanns). Dies wird durch die einzige Ausnahme von der Regel epist. 51, S. 556, 13 sqq. ausdrücklich bestätigt. Denn wenn der Kaiser hier den Alexandrinern schreibt: »Ich schäme mich gar sehr bei den Göttern, . . . wenn überhaupt irgend einer von den Alexandrinern sich als einen Galiläer bekennt. Denn die Väter dieser Leute, die eigentlich Hebräer sind, waren vor langer Zeit die Sklaven der Ägypter«, so hat diese vereinzelte Gleichsetzung der Galiläer mit den Hebräern offenbar nur den Sinn, die ersteren durch das Odium der letzteren bei den Ägyptern verächtlich zu machen. Für die auch von den Kirchenvätern bezeugte Anwendung des Namens »Galiläer« auf die Christen genügt es, auf Gregorius von Nazianz or. 4, c. 76, col. 601 B (vgl. c. 5, col. 536 A) und Theodoret hist. eccl. III, c. 4, T. 82, col. 1096 A bei Migne hinzuweisen.

den Spottnamen: Galiläer) in gleicher Weise spottend . . . ihn *τὸν Εἰδωλιανόν* zu nennen . . ., wie ihn auch bereits einige Witzbolde bei uns genannt haben, da . . . das Nachmachen (*παραποιεῖν*) . . . eine so sehr leichte Sache ist«. Das *παραποιεῖν*, wie es hier bezüglich des Namens des Kaisers von den Christen geübt wurde, war aber gerade ein beliebtes Mittel des kynischen Witzes. Unsere Vermutung erhält noch eine Stütze dadurch, daß Julian selbst auch aus den Reihen der Kyniker einen solchen Pasquillanten, wenn auch keinen Antiochener, namhaft macht. Er deutet nämlich or. 7, S. 270, 1 (vgl. Weber a. a. O. S. 114) an, der Kyniker Heraklius habe ihn in einem Mythos als Pan dargestellt und verspottet. Die Pointe dieser Satire zielte offenbar auf den langen Bart des Kaisers, bezüglich dessen er Misopogon S. 435, 16 von sich selbst sagt: »mit meinem Kinnbart, wie die Böcke einen haben« und dessentwegen ihn auch die Antiochener hauptsächlich verspotteten. Wenn endlich Basilius zu der angeführten Gregorstelle col. 1109 CD u. a. mitteilt, die Antiochener hätten zu Julian gesagt: *τὸ νόμισμά σου ταῦρον ἔχει καὶ τὸν κόσμον ἀνατρέπει* (vgl. Misop. S. 459, 12 sqq.; 465, 20; 479, 13), d. h. »Deine Münze hat einen Stier und kehrt die Welt um«, so ist man versucht, in diesem Witzwort den Ausdruck *νόμισμα* zweideutig zu nehmen in dem Sinne von »Brauch«, wie er in dem bekannten bei Julian or. 7, S. 274, 1 sqq., angeführten Diogenes-Orakel: *παραχάραξον τὸ νόμισμα* (d. h. »verfälsche die Münze« bezw. »verdirb den verfehlten Menschenbrauch«) zu verstehen ist. Doch mag dem sein, wie es will, so viel ist klar, daß christliche Kyniker oder kynische Christen im vierten Jahrhundert nichts so sehr Seltenes waren; es findet sich auch weder bei Gregor noch bei Julian der leiseste Ausdruck der Verwunderung über das Vorkommen dieser Philosophengattung.

Daß Gregor seine kynischen Studien jedoch nicht nur hier machen konnte, zeigen seine Worte or. 25, c. 6, col. 1205 A: »ein Hund gegen die wirklichen Hunde und ein Philosoph gegen die Unweisen« und die bereits oben citierte Stelle de vita sua v. 1030 sqq.: »dergestalt ist die Philosophie der jetzigen Hunde, die nur insofern Hunde sind, als sie bellen«, womit er beide-

male Afterphilosophen bezeichnet, die vom echten Kyniker nur das Äußere, nicht aber die Grundsätze besäßen, Leute, wie sie schon Porphyrius kannte und de abstin. I. 42, S. 118, 12 gerade wie Julian or. 6, S. 255, 20: »Allesbegehrer« (*παντοφάκται*) nannte. Es gab jedoch zu Julians Zeit auch noch Kyniker im wahren Sinne des Wortes: or. 6, S. 256, 12 sagt der Kaiser: »Wenn irgendwo unter den Kynikern einer ein braver Mann geworden ist« und nennt als Beispiel eines solchen den Iphikles, von dem er ein Bild entwirft, das ihn als ein Gegenstück zu dem oben erwähnten Rogatianus erscheinen läßt. In der siebenten Rede S. 306, 10 sqq. betont Julian seine Sympathie für die wahren Kyniker, allerdings auch hier mit der einschränkenden Bemerkung: »wenn es überhaupt jetzt einen solchen giebt«. Endlich in einem Briefe an Maximus von Ephesus (38) erwähnt er den Besuch eines Kynikers in Gallien S. 535, 19 sqq.: »Es kam ein kynischer Mann auf mich zu mit Philosophenmantel und -stab« (*ἀπήντησε Κυνικός τις ἀνήρ, ἔχων τρίβωνα καὶ βακτηρίαν*) und erzählt, er habe diesen von weitem für den Maximus selbst gehalten. Durch diese Stelle fällt ein interessantes Licht auf diesen intimsten Lehrer und Freund des Kaisers, auf den sich, wie schon Spanheim in der Vorrede seiner Julianausgabe vermutet, wohl die Worte or. 7, S. 304, 25 sqq.: »Der aber lehrte mich vor allem die Tugend zu üben« beziehen, womit Julian seinen Hauptlehrer in der Philosophie kennzeichnet. Wir hätten somit hier auch einen Neuplatoniker nicht nur im kynischen Gewande, sondern auch als Lehrer kynischer Ethik kennen gelernt. Diese vertrat aber auch ein anderer Lehrer und Freund Julians, der Eklektiker Themistius, der in seiner Rede: *περὶ ἀρετῆς* (Rhein. Mus. N. F. 27, S. 442 sqq.) dem Weg, »den zuerst Sokrates fand, und auf dem Antisthenes, Diogenes und Krates nach ihm schritten« vor allen andern den Preis zuerkennt. Auf solche heidnische Kyniker hat schon Heyler zu epist. 38, S. 347 die Worte Gregors or. 5, c. 5, col. 669 B: »Die Leute, welche die dichten Bärte schleppen und den prächtigen Philosophenmantel vor uns herumschleifen« (*οἱ τὰς βαθείας ὑπήνας ἕλκοντες καὶ τὸ κομψὸν περισύροντες ἡμῖν τριβώνιον*) bezogen, womit man or. 36, c. 12, col. 280 A: *οἱ σοφοὶ καὶ*

φιλόσοφοι καὶ σεμνοὶ τὴν ὑπήνην καὶ τὸ τριβώνιον und besonders or. 25, c. 5, col. 1204 C: οἳ τῷ τρίβωνι καὶ τῇ ὑπήνῃ τὸ σεμνὸν ὑποδύονται vergleichen möge, weil hier heidnische Philosophen gemeint sind, deren τῦφος Maximus strafen will. Endlich kommt uns auch noch Mamertinus zuhilfe, der grat. act. 21, S. 261 ed. Bährens berichtet, ein »genus . . . rude . . . parum come, subrusticum« habe sich der Freundschaft Julians rühmen dürfen. Denn auch diese Beschreibung paßt recht gut zu kynischen Philosophen am Hofe des Kaisers.

So begreifen wir erst die Inkonsequenz Gregors in der Beurteilung der Kyniker. Er konnte ein erklärter Freund des Kynismus sein, aber damit ist noch nicht gesagt, daß er deswegen auch durchaus ein Freund der Kyniker, zumal der Kyniker seiner Zeit sein mußte. Denn auch diese hatten, der altkynischen »Gleichgültigkeit« (ἀδιαφορία) vergessend, zu dem großen Kulturkampf des vierten Jahrhunderts Stellung genommen und entweder mit dem Christentum oder mit dem Neuplatonismus einen naheliegenden Kompromiß geschlossen. Welcher Seite sich die Sympathie Gregors zuwenden mußte, konnte bei der drohenden Macht der neuplatonischen Philosophie, welche Julian geradezu dem Christentum als Staatsreligion entgegensetzen wollte, für ihn, den christlichen Priester, keine Frage sein, obgleich die sich befehdenden Parteien der Kyniker ebenso wie der Neuplatonismus und das Christentum sich auf dem Gebiete der Ethik mit Leichtigkeit hätten verständigen können. Aber für die Kyniker dieses Jahrhunderts ging eben nicht mehr, wie zur Zeit eines Diogenes, die Philosophie im praktischen Leben auf, und die zwei mächtigsten religionsphilosophischen Systeme, deren Einfluß auch sie sich nicht ganz entziehen konnten, standen unter ganz entgegengesetzten, weltentrückten Zeichen der theologischen Spekulation. Das Zeichen und das Symbol für das Christentum war der Stern von Bethlehem (vgl. Gregor or. 5, c. 5, col. 669 BC), für den Neuplatonismus der jenseits aller Sterne thronende König Helios (vgl. Julian or. 4). Eine Konjunktion zwischen diesen beiden war aber unmöglich, und so hat es die Ironie des Schicksals gefügt, daß zwei so entschiedene Anhänger des Kynismus wie Julian und Gregor im Vordertreffen des theologischen Streites

ihrer Zeit einander unversöhnlich gegenüberstanden. Die christliche Geschichtschreibung hat diesen Gegensatz kurz und scharf gekennzeichnet, indem sie den Unterlegenen mit dem Beinamen *παραβάτης* brandmarkte und den Sieger mit dem des *θεολόγος* ehrte.

4.

Über Konrad Wimpina.

Eine Quellenstudie

von

Lic. Dr. Nikolaus Müller,
außerord. Professor der Theologie in Berlin.

(Nachtrag zu Jahrg. 1893, S. 83 ff.)

Da meine Bemühungen, das Testament Wimpinas in dessen Geburtsort Buchen ausfindig zu machen, nur den Erfolg hatten, daß ich in dem dortigen Pfarrarchiv eine erst im Jahre 1870 hergestellte unvollständige und sehr fehlerhafte Abschrift der letztwilligen Anordnungen des Frankfurter Theologen ermittelte, dehnte ich meine Nachforschungen auch auf das fürstlich Leiningische Archiv in Amorbach aus, das die Aktenbestände des säkularisierten Benediktinerklosters großenteils übernommen. Zwar gelang es nicht mir selbst, gelegentlich meines kurzen Aufenthaltes in dem unterfränkischen Städtchen das gesuchte Schriftstück zu entdecken, aber meine an den fürstlichen Kammerassessor, Dr. jur. Albert Schreiber, gerichtete Bitte, bei der Neuordnung der Archivalien auf etwaige Wimpiniana achten zu wollen, fand freundliche Berücksichtigung, indem dieser Herr, dank seinem unermüdlichen Eifer, nicht nur einige Rentenkaufbriefe, sondern auch das vollständige Testament Wimpinas ans Licht zog und mir gütigst zur Verfügung stellte.

Die Wahrnehmung, daß insbesondere die letztwilligen Anordnungen des Frankfurter Theologen meine in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1893, S. 83—124 gegebenen Darlegungen ergänzen können, läßt die Absicht, das ganze Schriftstück zu veröffentlichen und zu besprechen, gerechtfertigt erscheinen [1]).

Der Amorbacher Fund bietet das Testament Wimpinas nicht im Original, sondern in einer alten Abschrift dar, in einer Kopie freilich, die, weil am Ende notariell beglaubigt — Collationata haec Copia cum suo vero Originali et de verbo ad verbum concordat, et membrana inviolata inventa est, quod attestor Ego Joannes Kiserus Buchensis, Sacra Imperiali Authoritate Notarius Publicus et Polygraphus Buchensis, manu propria — nicht geringwertiger als das Original ist.

An der Spitze steht ein Erlaß des Kardinal Albrecht des Inhalts, daß ihm in seiner Eigenschaft als Landesherr der Stadt Buchen die dortigen „Renthmeister undt Rathseß" das Testament Wimpinas vorlegten mit dem Ansuchen, dasselbe „zu transumiren undt vidimiren, auch solch Transumptt ihnen gnediglich zuezuestellen", und daß er dieser Bitte entsprochen. — Hierauf folgt:

„Anno Domini Millesimo Quingentesimo Tricesimo, Indictione tertia, die vero vicesima sexta mensis Octobris Pontific. Sanctissimi in Christo Patris et Domini, Domini nostri Clementis, Divina Providentia Papae Septimi, anno eius septimo, in mei, Notarii Publici, testiumque infra scriptorum ad hoc specialiter vocatum [so!] et rogatorum praesentia personaliter constitutus Clarissimus Vir, Dominus Conradus Koch, alias Wimpina, a Fagis, exhibuit hunc istum libellum sua propria manu scriptum dicens ac profitens, eundem istum libellum suum proprium esse et continere testamentum, quem et pro suo proprio vero et indubitato velit teneri testamento, citra tamen prioris testamenti revocationem [2]), quippe quod illud renovatum esse

---

1) Meine Abschrift ist nach der in dieser Zeitschrift Jahrg. 1891, S. 375 bezeichneten Grundsätzen hergestellt.

2) Vgl. Studien und Kritiken Jahrg. 1893, S. 115 f.

velit et pro renovato, ubi necesse esset, vellet teneri, de quo protestabatur, requirens me Publicum Notarium, vel illud testamentum suum dignarer subscribere et vocatis requisitisque testibus astruere et confirmare. Quando igitur eiusmodi requisitionem et protestationem ipse Publicus Auctoritate Apostolica Notarius coram praesentialiter a praefato Doctore Conrado Koch, alias Wimpina, publice factam audivi et vidi, ideo hunc libellum velut suum indubitatum testamentum continentem subscripsi. Actum Augustae Vindelicorum in domo Josephi Hoichstetters, Civis Augustensis, indictione, die mensis et Pontificatu, quibus supra, praesentibus ibidem honorabilibus viris, Dominis Luca Wultzken, Secretario, ac Joanne Kohlhassen, presbytero et Capellano Reverendissimi in Christo Patris ac Domini, Georgii, Lubecensis Episcopi, Havelburgensis etc. Lubucensis dioceseos dominis, testibus ad praemissa vocatis specialiter et rogatis. Et ego, Simon Clovennagell, Havelborgensis dioceseos Publicus Sacra Apostolica auctoritate Notarius ad supradicta requisitus subscripsi, quia protestor manu propria."

„In Nomine Domini, Amen. Ich, Conradus Koch, genandt Wimpina, Von Buchen, der Heylgen schrifft Doctor, undt in der hohen Schuell zue Franckfurth an der Ader derselbigen heylgenschrifft Facultet Dechant, Wießende undt betrachtendte, das nichts gewießers ist dan der Todt undt nichts ungewießers dan die stundt deßelbigen, Wollent nicht sterben, ohne testirt, sonder von den güttern, so mir der Allmechtig alhie beschert undt durch müeh und Arbeit zuegeschiekht, ein Testament undt bescheidung machen, setze alhie in der allerbesten form undt maß, so es zue recht geschehen Kan undt soll, solch mein hieunden geschrieben Testament, Protestirende offentlich, daß, wo es nicht tugig wehre in einer form eines Rechten legalis Testaments, daß es doch tugig sey undt pleibe in form eines Codicils oder eines Letzsten Wiellens, daß Ich dafür alhie gehalten Wiell haben, Dieweyl daß gantz Testament fürnemblich zu nichts anders verordent ist, dan zu Allmoßen und ad pias Causas, undt, dieweyl die ordination undt Testament für-

nemblich schlächte Leuthe undt Leyhen betrifft, alß ein Ehrsahmen Rhatt zue Buchen die Testamentarien undt Executores des Testaments sein sollen, soll sich niemandts verwundern, daß ich dieß Testament undt mein Letzsten willen uff Teutsch geschrieben habe, Inn form undt maß, Wie hernach volgtt.

Demnach ordinir Ich zum Ersten undt vor allem, Ewig zu halten, daß Ein Ehrsamer Rhatt der Statt Buchen für sich unndt alle Ihre nachkomnen, alß meine Testamentarii undt Testamenti Executores, sollen auffnehmen Von Persohnen zue Persohnen Achtt arme verlebte Leüthe, die ihr Leben in Buchhen mit Arbeith vleißig undt ehrlich zuebracht haben oder sunst an gemeinen Ambten und Dinsten der Statt gewesen, sich erbarlich undt frömblich gehalten, undt doch im alter zue geprüch Kommen, daß sie ihre Leibsnahrung nicht wohl haben mögen. Derselbigen ychlichen Acht Menschnen [sic] soll ein Ehrsamer Rhate von meiner Bescheidung einer yden Persohn yerlich geben Funfftzehen gülden, daß macht hundert undt zwantzig gülden, undt alß Lang thun, bieß solches Allmußen mit der Zeit von dießem gelt undt andern andechtigen Menschen gebeßert würdte, Undt, dieweil die Acht Persohnen Kein sonder Behaußung gemeinlich noch haben, so soll man die Funfftzehen gülden einem yglichen in sein gewahrsamb undt behaußung geben undt alle Monath oder Wuchhen nach erkandtnus der Herrn reichen. Undt, eb die Achtt Persohnen alzeit nit erfundten In der Statt oder Vorstatt zu Buchen würdten, soll man irgentt ein gefreündten Von meinem geschlechtt zue Amorbach, Diepurch oder anderßwo, Wo man solche findten Kan, einen nehmen, der solches Allmoßen nottürfftig wehre, alles nach erkhendtnus der Testamentarien.

Zum Andern Ordinir Ich undt wiell, daß gemelte Testamentarii meinen freündten sollen jährlich geben, Wie volgtt, Nemblich den dreyen Döchtern meiner Schwester Margaretha seeligen, etwa zu Amorbach Wonnhafftig geweßen, Wie volgtt. Erstlich soll man geben Bodtprecht obgenant meiner schwester Dochter für sich undt alle ihre Leibs Erben, Kindts undt Kindts Kindt zehen Gülden, abzuesteigen bieß in daß zehendt gliedte. Item deßgleichen Magdalen wendten alle Jahr zehen gülden für sich undt ihre Leibs Erben, abzuesteigen bieß in den zehendten Gradt.

Item zugleicher Weyße soll geschehen Barbarae alle Jahr zehen gülden für sich, ihre Leibs Erben, Kindt unndt Kindts Kindt, abzuesteigen bieß in den zehendten Gradt, undt, Wan abgestirbt obgemelter Döchter eine, bieß in daß zehendte geschlecht, sollen alß-dan ihr zehen Gülden uff daß ander zweytheill fallen, unndt, so die zweytheyl auch absterben, so sollen die zwantzig gülden uff daß drittetheyl fallen. Wan aber die dreytheyl gar abgestorben sein, sollen die dreyßig gülden auff die andern freundt nicht, sondern einem Rathe zue Buchhen endtlich heimfallen, undt solch dreyßig gulden in daß Allmußen obgemelt nützlich wendten, damit zue beßernn. Man soll auch den Andern meinen zweyen Schwestern Dochter Dorotheae undt Elsa ygllicher zehen gülden Reichen undt geben, Daß macht zwantzig gülden: die sollen auch in die glieder undt gradtt getheilt werdten, Wie obstehtt. Gleichförmig soll ein Erbar Rathe, alß Testamentarii, den dreyen Döchtern Mathes Lohrs, meines Bruders Dochter Kindtern, yder zehen gülden geben, Daß macht dreyßig gülden, undt in aller form undt Weiß Wie den ersten dreyen Döchtern, Bieß in daß zehendt gliedt. Item die virtte Dochter obgenant, mit nahmen Elsa, so ytzo zue Franckfurth an der Oder ist, soll sich mit dem Hauß undt Hundert gülden, so ich ihr daselbst haben geben laßen, genügen. Item diese theylung sollen die Parth obgenant holen bey Einem Ehrsahmen Rath zue Buchhen, alß meines Testaments Executoren, undt, Ob ein Irsall, hader oder zanckh einfillen, sollen sie alle Richtigung bey dem Rathe undt nirgendt anderst holen, undt Waß ein Ehrsahmer Rathe in der gütt darinn erkent undt endtscheidt, Dabey sollen alle Parthey pleiben bey Verlust deß Gestiffts. Eß soll auch Kein theyl, Wie es obgenant, sein gestiffts oder legirts nicht macht haben, yrgendt zueversetzen, zuevergeben oder zueverkauffen, sonder, wo ein theyl daß nit Wollt, soll es daß Ander, dem es nach Ordtnung gepürth, einnehmen, alles nach Willen Eines Raths.

Zum dritten ordinir, setz undt Will ich, daß mein Testamentarii undt Executores jerlichs sollen zwo Jungfrauen, fromme undt frommer Arme Leüth Kindt, außietzen, versehen undt zu verehelichen behülfflich sein, yeder mit 20 fl., Daß macht yede undt

alle Jahr Viertzig gülden. Unndt, so irgendt ein Jungfraue von meinen gefreündten deßelbigen Jahrs zu der Ehe Rechtlich wolt greiffen, soll man derselbigen vor andern behülfflich sein ohne allen Außzug.

Zum Vierdtten sollen obgemelte Testamentarii, Executores jehrlich Ein Studenten Von Buchhen zue studiren gehn Franckfurth an die Oder schickhen, dem alle Jahr geben zwantzig gülden.

Zum Fünfften setze undt ordenir Ich, daß die Testamentarii undt Executores yerlich dem Schulmeister zue Buchen ohne allen Außzugkh undt abgang geben sollenn zu dem vorigen Lohne Funfftzehen gülden, daß er die Schuele undt Schuller hinfürter baß halt undt in der Lehre beßer, dan zuevor geschehen, lerne undt anhalt, undt daß Allewegen ein geschickhter undt gelerter, so der Kirchen undt statt nützlich, angenommen werdte, Darauff die Executores auffsehens undt zuesehens sollen vleißig haben; undt, ob ein Armer Burger zue Buchen ein Kindt hett, solches bey dem Schuelmeister auß Armuth zu studiren nit zueerlegen vermöcht, soll der Schuelmeister solches Kindt umbsunst zue Lernen schuldig sein nach erkandtnus der Testamentarii.

Zum Sechsten, uff daß der Stattschreiber desto williger seye, Quittancien, Brieff und Kundtschafft in dieser Stifftung zueschreiben, soll man daß Ambt der Stattschreiberey yerlichs mit fünff gülden beßern undt Außrichten.

Item zum Siebenden soll man yerlich für Fünffgülden frucht Kauffen undt für die Arme gemein in nöitten der teüuwern zeytt umb ein zimblich geltt in Kauffform uffschütten in aller meinung, Wie Doctor Christoffel Müller zue Buchhen beschieden, dem Gott genadt.

Item zum Achtten sollen vielgemelte Testamentarii undt Executores yerlich für Vier gülden Wüllens tuch Kauffen undt soliches hauß Armen Leüthen nach erkhandtnus zue Kleidung alle Jahr umbtheilen, sich in der Kirchen undt Gottesdinst haben zu gebrauchen undt zu enthalten.

Zum Neündten soll man meinem Lieben Bruder, Hainrich Koch, den man nentt Haintz Lören, yerlich geben Sechtzehen

gülden, Darzue zwölff malter früchtt, nemblich die gültt, die meine Schwester Elsa seelig zuvorgehabt zu Hödigen, undt nach meines obgenantz Bruders Toidtt sollen solch Sechtzehen gülden undt 12 malter frücht ohne mittel ahn daß Allmußen der Acht Armen Menschen gewießlich gefallen, Darmit gebeßert undt gemehrt werdten.

Zum Zehendten soll man jehrlich zwo Begengnuß oder Anniversarien zu Buchen meinen Eltern undt gebrüdern, Alß Magistri Friderici Koch undt andern, halten, Nemblich Wie volgtt.

Item einem Priester zue Präsentz 3 alb., Deßgleichen dem Schuelmeister drey alb. für Weckh, Wachs, geleüth, Daß Jahr zweymahle, alles nach Ordtnung der Testamentarien, mit der Präsentz der Priester ꝛc. auff die 2 mahl vier gülden gegeben werdten.

Item den Schwestern im Begeinhauß Kertzen anzuebrennen undt machen geben alle mahl ein halben gülden, macht die zwo Begengnuß den Schwestern Ein Gulden.

Item den Armen Schullern, so Winters Zeit im Chor erfrießen, ein Gülden fur Schuch oder, Wo nit Schuller Vorhandten, sunst armen Kindtern oder Leüthen geben, alles nach Ordtnung der Testamentarii.

Item den 2 Factorn, Handtlern oder Wer darzu einzunemmen verordtnet, arbeyt undt mühe Die zinß einzuebringen muß haben, dem soll man auß geheiß der Testamentarii geben 6 fl.

Item es sollen auch die verordtnete Testamentarii oder Executores mit glüben undt Ayden einen Ehrsamen Rathe zu Buchen dieses Testaments halber verpflicht sein Undt also angenommen durch sie werden ohngefehrlich.

Item, Wo ein Ehrsahmer Rath sambt den geordtneten Executorn etwaß dises Testament betreffen möchten Beßers erdenckhen oder finden, doch ohnabgangkh der freündtschafft stieftung und obgemelten Haubt Articuln nit zu Wider, daß sollen sie macht haben, solchem meinem Testament darmit nichts benommen."

Sodann folgt: „Einnam Solches Testaments undt Stifftungk", wobei im einzelnen genannt werden „die Herrn Capitulares zu Wümpfen", der Rath daselbst, der Rath in Erfurt, Eßlingen und

Heilbronn, Eißenmenger in Buchen, das Kloster Amorbach, Georg Kolben zu Hochhaußen, der Rath „zue Berlin undt Collen an der Spreü", der Rath von Luka „im Laußnitzer Landt gelegen". Von diesen hatte sich Wimpina 16 Rentenbriefe im Betrag von 333 Goldgulden erkauft. Neben den Zins-Erträgnissen wird in dem Testament in der Regel auch die Höhe der Kapitalien namhaft gemacht; wo eine besondere Angabe fehlt, gewähren die vorhandenen Kaufbriefe [1]) und die Vergleichung mit den übrigen Posten sichere Anhaltspunkte. Danach betrug das Kapitalvermögen des Frankfurter Professors mindestens 8300 Goldgulden [2]).

„Testamentarii undt Ewige Executores zue meinem Obgeschriebenem Testament seindt die Ehrsahmen undt Fürsichtigen Weyßen Herrn Burgermeister undt Rathsman der Statt Buchen, die yetzundt seindt undt fürter zue ewigen tagen undt zeiten sein werdten, die ich hiemit mit meiner hieunden geschriebener aigener handtschrifft setz undt instituir in der allerbesten form, weiß, meinung undt gestalt, so solches sein khan undt mag, ihnen gewalt hiemit gebendte, alles daß zuethuen undt zu handtlen, daß zu der Execution noitt undt nutz sein wirdet undt ist, Wie dan offtgemellt mir schrifftlich undt auch mündtlich treulich züvolnführen zuegesagt haben. Ad laudem Dei, Amen.

Undt Ich, Michael Kramer, Von Kay. Gewalt Offener Notarius Wurtzburger Bischthumbs, Wan ich bey aller solcher Legirung, Bescheidung, Begriefs undt handtlung selbst persöhnlich zuegegen gewest, sambt nachgeschrieben glaübwürdigen Gezeugen, Nemblich der Ehrwürdigen Herrn, Herrn Jacoben, Abtt deß Closter Amorbachs [3]), Herr Jost Strohmenger, Prior,

1) Außer dem in Buchen noch im Original erhaltenen Rentenkaufbrief von Berlin-Köln (vgl. meinen Aufsatz a. a. O., S. 85) fand Herr Dr. Schreiber im Amorbacher Archiv noch die Kopieen von zwei Rentenbriefen, die die Reichsstadt Eßlingen ausgestellt. Das erste Schriftstück trägt das Datum „Donerstag nach Sanct Bartholomei" 1512, das zweite „Dienstag nach Sanct Sebastians deß heiligen mertirers tag" 1529.

2) Anderwärts werden als Höhe des Vermögens sogar 3352 Gulden angegeben, so von Brennig im Freiburger Diöcesan-Archiv 13. Bd. (1880), S. 72.

3) Jakob Zweifel aus Walldürn, Abt 1517—1532. Vgl. Gropp,

Herr Diether, Küchen Keller, Herr Bernhart Schwob, Pfarherr, Weigandt von Braidt, Altt Keller zue Amorbach, Franciscus Leodiensis, Famulus Doctor Conradt Schuemechhers, undt Thoma Eyßenmenger, Burger zu Buchen, solches alles also geschehen, gesehen undt von dem Testatori selber gehört hab, undt hieruff von Kay. gewallt daruber requirirtt wordten, solches alles seines Testaments undt obgenants letzsten Willens inhalt also zu roboriren, darzue sonderlich erfordert undt gebetten, von wortten zu wortten, wie obstehtt.

Undt hierauff zu einer Weyttern sicherheyt undt ewiger Becrefftigung solches meines Testaments undt letzsten Willens, so haben Wir obgenante Testamentarii undt Executores von Wegen eines gantzen Rhats zue Buchen dieß obgeschrieben Testament Codicill weiß gelobt undt ahn geschworen, Aydtsstatt zuegesagt, solches War, steet, Vest undt unverbrüchlich zuhalten undt hienwider nimmer mehr zue Reden, nach zuthun, auch solches nicht schaffen, nach verhengen gethan werdten durch sich selbst, nach andere heimlich, nach offentlich, in einige Weiß, nach wege, ohne alles gefehrdte. Zue urkundt hat ein Ehrsahmer Rathe zue Buchen sich darmitt zuebesagen des Rhats Insigell zue Buchen an dieß Testament undt Codicill gehangen, undt zu ferner urkundt, Becräfftigung unndt sicherheit so hab ich zue einem uberflüß gebetten den Ehrwürdigen in Gott Vattern, Hern Jacob, Abtt des Closters zu Amorbach, daß sein Ehrwürden sein Abtey Insiegell auch zuvor zue denen von Buchen Sigell hette thun henckhen, Welches Wir, Jacobus Abtt, obgenantt, geschehen auß Piett bekhennen uns, unsern nachkommen undt Closter ohne schaden. Geben undt geschehen In dem Jahr Christi, unßers Herrn, geburth Tausent Fünffhundert undt Ein undt Dreyßig uff Freyttag nach dem Sontag Reminiscere [= 10. März].

Item, ich Legir undt setze auch Vier Sielbern Becher dem Rathe zue Buchen täglich uff dem Rathhauß von meinet wegen zuegebrauchen.

Et ego, Conradus Koch Wimpina de Fagis, Doc-

Aetas mille annorum antiquissimi et regalis Monasterii B. M. V. in Amorbach, p. 105 sqq.

tor etc., manu propria subscripsi und noch zu weiter sichherheit dises meins Testaments so hab ich meinen Insigel auch ahn dieses Codicill gehangen, mich mit zubezeugen."

Bemerkungen.

Für die eigentliche Biographie Wimpinas liefert die voranstehende Urkunde keine große Ausbeute. Bemerkenswert ist die Selbstbezeichnung des Frankfurter Gelehrten am Ende seines Testamentes „Conradus Koch Wimpina de Fagis", die letzte, die wir von ihm besitzen [1]). Während ich früher außerstande war, irgendeine Nachricht beizubringen, welche das über dem letzten halben Jahr im Leben Wimpinas liegende Dunkel aufhellen könnte, gestattet die am 10. März 1531 stattgehabte Konfirmation des Testaments nachzuweisen, daß der Frankfurter schon einige Monate vor seinem Tode in Amorbach eingetroffen war; und damit gewinnt meine Vermutung, daß er unmittelbar von Augsburg sich in seine fränkische Heimat begab, an Wahrscheinlichkeit [2]).

Die notarielle Urkunde, deren Ausfertigung Wimpina am 26. Oktober 1530 veranlaßte [3]), ermöglicht es, einige Männer namhaft zu machen, die in Begleitung des Kurfürsten von Brandenburg, Joachim I., und des Kurprinzen zum Augsburger Reichstag gekommen waren, so der Notar Simon Clovennagell, der die Erklärungen des Testators zu Protokoll nahm, und Lukas Wultzken und Johannes Kohlhaßen, die als Zeugen zugegen waren. Kohlhaßen wird als Priester und Kaplan des Bischofs Georg von Lebus bezeichnet [4]), womit Georg von Blumenthal gemeint ist, der als Fürstbischof von Ratzeburg an den Reichstags-

1) Vgl. meine Ausführungen a. a. O., S. 86 ff.

2) Vgl. ebenda S. 109.

3) Vgl. oben S. 340 f.

4) Ein Johann Kolhaß wird im Jahre 1541 als Inhaber des Lehens Catharine zu Müncheberg erwähnt. Vgl. Riedels Codex diplomaticus Brandenburgensis, 1. Hauptheil, 20. Bd., S. 173.

verhandlungen teilnahm und am 19. November 1530 auch den Reichstagsabschied unterzeichnete [1]). Lukas Wultzken, in dem Aktenstück aufgeführt als Sekretär des Lebuser Oberhirten, ist auch sonst aus der brandenburgischen Kirchengeschichte bekannt. Er war der Sohn des Jakob W. auf Herzfelde in der Altmark und gehörte, nachdem er schon vorher Sekretär oder Kanzler Blumenthals gewesen, dem Domkapitel zu Lebus seit dem Jahre 1537 an. Noch am 17. Juli 1548 erscheint sein Name unter den Unterschriften der Domherren von Havelberg, welche zu der Postulation des Markgrafen Friedrich zum Bischof Stellung nahmen; aber er starb nicht lange nachher. Denn am 5. Mai 1549 wurde das von ihm innegehabte Kononikat an der Havelberger Kathedrale bereits dem Mathias von Gulen verliehen. Wultzken besaß bis zum Jahre 1540 zwei geistliche Lehen an der Marienkirche und an der Nikolaikirche in Berlin, nach deren Einziehung er eine jährliche Entschädigung von 25 rheinischen Gulden erhielt. In dem erwähnten Jahre war er auch Inhaber einer minor prebenda des Stiftes Nikolai zu Stendal und im Jahre 1543 Propst zu Arendsehe [2]). Ein „Johannes Mönchbergk Kolhase“ wurde in Frankfurt a. O. im Wintersemester 1512/13, ein „Simon Knobnagel de Vystoge“ (Wittstock) daselbst im Jahre 1517 immatrikuliert [3]). Vielleicht sind damit dieselben Männer gemeint.

Unter den einzelnen testamentarischen Bestimmungen Wimpinas dürfen diejenigen ein größeres Interesse beanspruchen, welche Stiftungen zugunsten der Geburtsstadt des Erblassers ins Leben rufen. In erster Linie gilt die Fürsorge Wimpinas der Armenpflege. Nicht Arme aller Art, wie beispielsweise die öffentlichen eines Obdachs entbehrenden Bettler oder die Bewohner eines Hospitals oder

1) Vgl. Wohlbrück, Geschichte des ehemaligen Bisthums Lebus, 2. Thl., S. 284.

2) Vgl. Wohlbrück a. a. O., S. 387. Riedels Codex diplomaticus, 1. Haupttheil, 3. Bd., S. 143. 196. Supplementbd. S. 453. 381 f. 492 ff.

3) Vgl. Ernst Friedlaender, Ältere Universitäts-Matrikeln. I. Frankfurt a. O. 1. Bd. S. 34. 47.

eines Armenhauses [1]), sollen Berücksichtigung finden, sondern lediglich Hausarme, die wegen ihres vorgerückten Alters nicht mehr imstande sind, ihr Brot als Feldarbeiter, Handwerker oder Stadtbedienstete sich zu erwerben. Dabei ist jedoch nicht geplant, die Bedürftigen aus ihrer besonderen Lebensordnung herauszureißen und sie in einer Anstalt zu vereinigen, vielmehr werden sie in ihren Häusern und in ihren Familien belassen. Fürs erste sollen acht Hausarme eine jährliche Unterstützung von je fünfzehn Gulden erhalten; später soll aber ihre Zahl nach Maßgabe des Stiftungsfonds, der nach dem Ableben der mit größeren Jahresbezügen bedachten Verwandten Wimpinas und ihrer Nachkommen erhebliche Vergrößerung erhielt, und der Beihilfe anderer Wohlthäter erhöht werden. Anspruch auf die Geldunterstützung haben zunächst die Hausarmen in der Stadt und in der Vorstadt [2]) Buchen; falls es aber hier an bedürftigen Leuten fehlt, werden auch die armen Verwandten des Erblassers in Amorbach, Dieburg [3]) und an anderen Orten berücksichtigt.

Wie die erste Hauptbestimmung des Testaments, so handelt auch die achte lediglich von Hausarmen, unter die die Testamentarien und Testamentsvollstrecker alljährlich wollenes Tuch zu Kleidungsstücken im Gesamtwert von vier Gulden austeilen sollen. Diese Gaben sollen die Beschenkten in den Stand setzen, „sich in der Kirchen undt Gottesdinst haben zu gebrauchen undt zu enthalten“.

Während Wimpina sein Hauptaugenmerk auf die Versorgung der hausarmen Leute richtete, setzte er nur eine kleine Jahressumme zur Unterstützung aller Arten von Armen in der Gemeinde aus. Laut seiner siebenten Anordnung will er in jedem Jahre für fünf Gulden Getreide angekauft und auf Vorrat aufgeschüttet wissen. Dasselbe soll in teueren Zeiten um einen billigen Preis an die armen Gemeindeglieder von Buchen abgelassen werden. Mit dieser

1) Buchen besaß damals bereits ein Spital. Vgl. Breunig im Freiburger Diöcesan-Archiv, 13. Bd., S. 71.

2) Über die Vorstadt vgl. Breunig a. a. O., S. 33.

3) Gemeint ist die zwischen Darmstadt und Aschaffenburg liegende Stadt.

seiner Stiftung bezieht sich der Erblasser auf eine in seinem Geburtsort bereits vorhandene Einrichtung, die auf den Doktor der Rechte, Christoph Müller, zurückgeht [1]).

Das von Wimpina hinterlassene Barvermögen sollte aber nicht nur solchen Leuten zugute kommen, die infolge ihres Alters und dank den ungünstigen Zeitverhältnissen bereits in Not geraten, ein Teil der verfügbaren Zinsen sollte auch gegen Verarmung vorbeugen. Um armen frommen Jungfrauen den Eintritt in die Ehe zu ermöglichen oder zu erleichtern, wirft das Testament die Summe von jährlich vierzig Gulden aus, womit zwei Bräute ausgestattet werden sollen. Dabei erhalten weibliche Anverwandte des Testators den Vorzug vor anderen. Der Grundsatz prophylaktischer Armenpflege, der den Frankfurter Professor leitet, läßt sich weiterhin aber auch aus der fünften Bestimmung seiner letztwilligen Anordnungen erkennen, wonach an die Gehaltserhöhung des „Schulmeister" in Buchen die Bedingung geknüpft wird, daß er arme fähige Bürgerskinder ohne Entgelt unterrichten müsse, falls die Testamentarien dies bestimmten. Die Heranbildung der Jugend und damit die Vorbereitung auf ein geordnetes Berufsleben soll auch die Stiftung eines Stipendiums an der Universität Frankfurt a. O. befördern, das die Testamentarien und Testamentsvollstrecker einem Buchener Studenten verleihen sollen. Während bei den übrigen erwähnten Bestimmungen aber überall das Moment der Armut betont wird, kommt dieses bei der Vergebung des Stipendiums nicht in Betracht. Eine mehr nebensächliche Anordnung Wimpinas bezieht sich auf die Versorgung der armen Chorschüler, die unter der Winterkälte leiden, mit Schuhwerk. Für diesen Zweck wird ein Legat im Betrag von einem Gulden jährlich ausgesetzt. Würden keine Schüler vorhanden sein, so sollen arme Kinder oder Erwachsene aus dieser Stiftung mit Schuhen versehen werden.

In der gleichen Weise wie der Schenkungsakt vom 15. Juni 1529, laut dessen der ganze nicht unbeträchtliche Mobiliar- und

---

1) Vgl. über ihn Breunig a. a. O., S. 75. „Christophorus Mulher de Buchen" Student in Bologna im Jahre 1492. Vgl. Acta nationis Germanicae universitatis Bononiensis, p. 244.

Immobiliarbesitz des Frankfurter Professors in Buchen und Umgegend samt dessen Erträgnissen von den Bürgermeistern und dem Rat seiner Geburtsstadt „am ßeinem leyplichen leben zu ern dem almechtigenn unnd erhaltung ßeiner gefrundten und armer leuthe erquickung außgetaylt und dispensirt werden“ sollte [1]), läßt auch das mitgeteilte Testament uns in Wimpina einen freigebigen Gönner seiner Verwandten, vor allem aber einen treubesorgten Freund der Notleidenden und Armen seiner Heimat kennen lernen. Nach seinem Ableben sollte der größere Teil der Renten des hinterlassenen Barvermögens der Armenpflege zugute kommen, und nur der kleinere Teil seiner Familie zufließen, aber auch dieser nur für eine bestimmte Zeit, abgesehen von einer Schenkung an seine Nichte Elsa. Die Stiftung für die Verwandten sollte nach dem Tode der Bezugsberechtigten ebenfalls dem Armenfonds überwiesen werden.

Gegenüber dieser wahrhaft fürstlichen Freigebigkeit, die der Erblasser seinen Familienangehörigen und ihren Nachkommen, sowie verschiedenen Klassen von Bedürftigen angedeihen ließ, fällt es auf, daß er für rein kirchliche Zwecke keine Legate aussetzte. Während man sich im Mittelalter und auch noch später nicht genug thun konnte, um durch testamentarische Zuwendungen die Einkünfte der Dom- und Stiftskapitel, der Pfarreien und Klöster zu vermehren, die Zahl der Kirchen und Kapellen zu vergrößern und die Pracht der inneren und äußeren Ausstattung der gottesdienstlichen Gebäude zu erhöhen, verzichtete Wimpina darauf, die Domkapitel, denen er im Leben angehörte und denen er offenbar ein gut Stück seines Reichtums verdankte, gleich anderen Stiftern, ja selbst die Pfarrei und die Kirche seiner geliebten Heimat, sowie den Konvent und die Kirche der Benediktiner in Amorbach, deren Abt und mehrere Mönche bei der Konfirmation seines Testamentes zugegen waren, und deren Gast er während seiner letzten Lebensmonate war, letztwillig zu bedenken. Alles, was die Kirche aus seiner reichen Hinterlassenschaft erhalten sollte, beschränkt sich auf ein paar Gulden jährlicher Rente, die den Priestern in Buchen zuteil werden sollte, und womit diese die Verpflichtung, alle Jahre zwei Begängnisse zum Seelen-

1) Vgl. meinen Aufsatz a. a. O., S. 122.

heil der Eltern und Brüder des Testators zu halten, übernahmen. Für sich selbst machte Wimpina keinerlei Meßstiftung, und diesen Mangel mögen Bürgermeister und Rat der Stadt Buchen empfunden haben, wenn sie dreizehn Jahre nach seinem Tod mit den Benediktinern in Amorbach die Errichtung eines Anniversariums für ihn, seine Eltern, Geschwister und Vorfahren vereinbarten [1]).

Die ausgesprochene Begünstigung der Notleidenden und Armen und die kaum nennenswerte Berücksichtigung der Kirche in ihren Vertretern und Einrichtungen, die das Testament Wimpinas erkennen läßt, erinnert an die Stellung Luthers gegenüber der falschen Frömmigkeit des Mittelalters und seiner Zeit, welche in testamentarischen Verfügungen nur die Kirche zu bedenken pflegte, während sie dagegen die Armen vernachlässigte. Wenn der Reformator beispielsweise in der Postille klagt „Zu dem Testament, das den todten Tempeln angehet, vermahnet man alle Welt, daß sie deß nicht wollten vergessen, daß ja Stein und Holz seinen Schmuck behielten und ja seine gemalte Bilder hätte; aber des lebendigen Tempels Gottes wird nicht mit einem Worte gedacht, da macht niemand den Armen ein Testament, die versäumen wir und lassen sie Noth leiden" [2]), so zeigt Wimpina durch sein Verhalten, wie sehr er diese Klage billigt und wie sehr er sich bemüht, die Grundsätze seines Gegners in die Praxis zu übersetzen.

Aber noch zu anderen interessanten Beobachtungen giebt das

---

1) Vgl. meinen Aufsatz a. a. O., S. 118. Daß Wimpina in seinem Testament keine Messen für sich stiftete, fällt doppelt auf gegenüber der kirchlichen Gewohnheit seiner Zeit. Totenmessen und Jahrtagsstiftungen für eine einzige Person zählte man am Ende des 15. Jahrhunderts nach Hunderten. Vgl. A. Czerny, Aus dem geistlichen Geschäftsleben in Oberösterreich im 15. Jahrh., S. 52.

2) Ähnliche Äußerungen begegnen auch sonst bei Luther, so in „Ein Sermon von Ablaß und Gnade". Vgl. Kritische (Weimarer) Gesammtausgabe, 1. Bd., S. 245, und im „(großen) Sermon von dem Wucher". Vgl. a. a. O. 6. Bd., S. 43 ff. Dieselbe Klage und Anklage wie Luther erheben u. a. auch Eberlin von Günzburg und der Eisenacher Strauß. Vgl. Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit, 3. Bd., S. 40 f. — Vermächtnisse zugunsten der Armen und Notleidenden empfiehlt auch Bugenhagen in seiner Schrift „Von dem christlichen Glauben und rechten guten Werken" u. s. w. Vgl. Vogt, Bugenhagen, S. 261.

Testament des Frankfurter Professors Veranlassung. Im Mittelalter lag die Armenpflege in den Händen des Klerus, der es jedoch dank seiner Unfähigkeit zu einer gedeihlichen Armenpflege dahin brachte, daß bereits am Ende des Mittelalters einzelne Städte durch ihre Behörden die Verwaltung der Armenmittel besorgen ließen und viele Stifter von Legaten für die Armen die Verteilung ihrer Gaben Laien übertrugen [1]). Bemerkenswerterweise machte sich auch Wimpina trotz seines Festhaltens an der mittelalterlichen Theologie und Kirche von der bisherigen kirchlichen Gepflogenheit auf dem Gebiet der Armenpflege los, indem er lediglich die politische Behörde seines Geburtsortes, Bürgermeister und Rat, zu Verwaltern seiner wohlthätigen Stiftungen einsetzte.

Während ferner die mittelalterliche Armenpflege vielfach infolge der herrschenden Ansicht von der Verdienstlichkeit des Almosens nur aus einem Geben, um zu geben, resultierte, und darum eine planlose, ja auch maßlose Verteilung von Gaben an wirkliche und scheinbare Armen nichts Seltenes war, zeigt sich Wimpina als einen durchaus nüchtern und praktisch gerichteten Wohlthäter, der nicht die Zahl der Bettler künstlich vermehren, sondern nur den wirklich Bedürftigen und Würdigen zuhilfe kommen wollte. An sich mögen diese Bestrebungen nicht weiter auffällig erscheinen, aber bei näherer Prüfung ergiebt sich, daß Wimpina damit sich in eine gewisse Opposition setzte zu der Stellung, die die Kirche seiner Zeit der Armenpflege gegenüber einnahm; und dies gilt hauptsächlich von der Hausarmenpflege. Wohl war dem früheren Mittelalter die Sorge für die Hausarmen nicht fremd, wenn auch nicht alle Provinzialkirchen sich dieselbe angelegen sein ließen, so beispielsweise nicht die spanische, aber in dem späteren Mittelalter vergaß die Kirche diesen Zweig christlicher Liebesthätigkeit; höchstens wurden in England noch dürftige Reste der kirchlichen Hausarmenpflege in das 16. Jahrhundert hinübergerettet. Was speziell Deutschland betrifft, so kannte hier die katholische Kirche zur Zeit der Reformation die Hausarmenpflege kaum noch dem Namen nach, geschweige denn daß sie auf eine Unterstützung der hausarmen Leute bedacht

1) Vgl. Uhlhorn a. a. O., 2. Bd., S. 451 ff.

gewesen wäre. Und selbst als ihre evangelischen Gegner die Versorgung der Hausarmen mit in ihr Programm aufnahmen, unterließ es die römische Kirche, ein Gleiches zu thun. Alles, was die deutschen Konzilien, was auch das Konzil von Trient und die unzähligen sich daran anschließenden Provinzial- und Diöcesansynoden zur Beseitigung der Schäden auf dem Felde der Armenpflege leisteten, beschränkte sich auf die Errichtung neuer Hospitäler und auf die Verbesserung der bisherigen Anstaltspflege. Dieser Haltung der Kirche entspricht es auch, wenn die Freunde der Armen ihre etwaigen Stiftungen gewöhnlich den Spitälern zuwendeten, während sie nur selten die Hausarmen bedachten.

Wo aber in den letzten Jahrhunderten vor der Reformation und auch nachher Freunde und Beförderer der Hausarmenpflege erscheinen, da rekrutieren sie sich zumeist aus dem Laienstand und wünschen sie vielfach die Verteilung der Spenden nicht durch die Vertreter der Kirche, sondern durch die kommunalen Behörden vermittelt. In die Reihe dieser katholischen Laien gehört auch der Humanist Johann Ludwig Vives, der einer Bitte des Bürgermeisters von Brügge in Flandern Folge leistend, Anfangs Januar 1526 in einem besonderen Büchlein seine Ansichten über die Einrichtung einer gedeihlichen städtischen Armenpflege darlegte, wobei er namentlich auf die Hausarmen Rücksicht nahm. Da das von Vives aufgestellte Programm auch außerhalb der Niederlande Aufsehen erregte, wie die verschiedenen Übersetzungen seiner Arbeit zeigen, so könnte man glauben, daß Wimpina durch dasselbe beeinflußt worden sei. Indessen so sehr auch bei den beiden Männern Übereinstimmung herrscht über die Notwendigkeit der Hausarmenpflege und über deren Handhabung durch die bürgerlichen Behörden, so gehen doch ihre Anschauungen hinsichtlich der einzelnen Maßnahmen auseinander. So will der Humanist, daß man in erster Linie den Hausarmen Arbeit besorgen möge, um ihnen den Erwerb ihrer Lebensbedürfnisse zu ermöglichen, und daß man erst in zweiter Linie ihnen Unterstützungen aus den Einnahmen der allgemeinen Gefälle und der Hospitäler gewähren solle, während der Frankfurter Theologe, wie aus der Höhe der einzelnen Unterstützungssummen erhellt, den Hausarmen auch den teilweisen Erwerb ihres

Unterhaltes ersparen will [1]). Die Annahme einer Beeinflussung Wimpinas durch Vives wird aber noch viel unwahrscheinlicher, wenn man die sonstigen Reformbestrebungen des letzteren mit den einzelnen testamentarischen Bestimmungen des ersteren zusammenhält: hier lassen sich, abgesehen davon, daß beide tüchtige Lehrer für die Schulen wünschen, keinerlei Berührungspunkte nachweisen.

Um die Frage, ob und wie weit Wimpinas gemeinnützige Stiftungen sich an bereits vorhandene Einrichtungen anlehnen, richtig zu beantworten, genügt es nicht, Schriftstücke namhaft zu machen, von denen das eine nur die eine testamentarische Anordnung des Frankfurter Gelehrten enthält, während ein zweites nur eine zweite und ein drittes nur eine dritte Einzelverfügung des Testators darbietet, vielmehr muß es gelingen, die Hauptbestimmungen des Testaments entweder in ein und derselben Urkunde oder wenigstens in einer Klasse von unter sich äußerlich und innerlich verwandten Urkunden aus der Zeit vor dem Jahre 1530 nachzuweisen. Solche Urkunden liegen aber in der That in den ältesten Kasten-, Almosen-, Armen- und Kirchenordnungen der Reformationszeit vor.

Wenn Wimpina die ihm zugebote stehenden Mittel in der Hauptsache den Hausarmen zuwendet, so thut er damit nichts anderes, als was die Verfasser dieser Ordnungen in erster Linie empfohlen. In eben demselben Maße als diese Männer auf Beseitigung des Bettelunfugs hinarbeiteten, ließen sie sich die Einrichtung einer geordneten Hausarmenpflege angelegen sein. Je nachdem die örtlichen Verhältnisse der einzelnen Gemeinden geartet waren, und je nachdem die maßgebenden Persönlichkeiten die oder jene Seite

1) Über Vives vgl. Ehrle, Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege. (Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — 17), S. 28 ff. Ehrle S. 29, Anm. 1 erwähnt, daß die Schrift Vives' ins Spanische, Italienische und Französische übertragen worden sei, merkt aber nicht an, daß sie auch ins Deutsche übersetzt wurde, und zwar von dem Straßburger Reformator Kaspar Hedio in „VOn Almůsen ge || ben Zwey büchlin Lů- || douici Viuis. || Auf diß new xxxiij. Iar durch || D. Casparn Hedion verteütscht vnd eim || Ersamen Radt vnnd frummer bur- || gerschafft zů Straßburg || zůgeschriben. || Allen Policeyen nutzlich || zů lesen. ||" 60 Blätter in Quart, letztes Blatt leer. (Berlin, Königliche Bibliothek Fd 5117.)

der Armenunterstützung für wichtiger oder unwichtiger hielten, wurden Bestimmungen in den Ordnungen getroffen. Während die einen den kranken und altersschwachen Hausarmen ihre Fürsorge zuwenden, treten die anderen für die armen Handwerker ein. Den ganzen für das Leben notwendigen Unterhalt wollen die einen gewähren, während es die anderen nur darauf absehen, daß die Notleidenden Zuschüsse und Vorschüsse erhalten, die, wenn möglich, wieder zurückerstattet werden sollen. Selbstverständlich begegnet in den einzelnen Ordnungen auch eine Verschiedenheit hinsichtlich der Art und der Höhe der Gaben: es werden Geld- und Naturalunterstützungen namhaft gemacht, und bald größere, bald kleinere Geldsummen ausgesetzt. Eine Armenpflege nach diesen verschiedenen Seiten hin planten oder richteten ein u. a. [1]) die Verfasser der Züricher Almosenordnung vom Jahre 1520 (vgl. Egli, Actensammlung zur Geschichte der Züricher Reformation, S. 25 ff.), des Wittenberger Entwurfs einer Kirchenordnung, der wahrscheinlich auf Karlstadt zurückgeht (vgl. Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, 2. Bd., S. 484 [b]), der Nürnberger Armenordnung (vgl. Ehrle in „Historisches Jahrbuch" der Görres-Gesellschaft, 9. Bd. [1888], S. 459 ff.), der Leisniger Kastenordnung (vgl. Luthers Werke. [Weimarer] Kritische Gesammtausgabe, 12. Bd., S. 25 f.), der St. Galler Ordnung „Von dem gemainen stock in der kirchen, sammlung und ußtailung gemeinens allmuoßen" (vgl. Mittheilungen zur vaterländischen Geschichte. Herausgegeben vom historischen Verein in St. Gallen V und VI [1866], S. 215), der Magdeburger Kastenordnung (vgl. Richter a. a. O., S. 17 [b]), der Königsberger Kastenordnung (vgl. Tschackert in den „Publicationen aus den K. Preußischen Staatsarchiven", 44. Bd., S. 93 ff.), der Züricher Almosenordnung vom Jahre 1525 (vgl. Egli a. a. O.,

1) Es wäre eine dankenswerte Arbeit, die Ordnungen der verschiedenen Städte und Kirchen des Reformationszeitalters zur Regelung des Armenwesens zusammenstellen und sie hinsichtlich ihres gegenseitigen Verwandtschaftsverhältnisses genau zu untersuchen. Wichtige Fingerzeige für die Auffindung dieser Urkunden geben besonders B. Riggenbach, Das Armenwesen der Reformation, S. 13 f. Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit, 3. Bd., S. 59 u. ö. Kawerau, Luthers Werke. (Weimarer) Kritische Gesammtausgabe, 12. Bd., S. 2.

S. 270 ff.), der Hallischen Kirchenordnung (vgl. Richter a. a. O., S. 47[a]).

Auch das Interesse Wimpinas für arme und würdige Jungfrauen, die sich verheiraten wollen, bekundet eine Reihe der vor ihm ins Leben gerufenen gemeindlichen und kirchlichen Ordnungen, so der Wittenberger Entwurf (vgl. Richter a. a. O., 2. Bd., S. 484[b]), die Kastenordnung von Leisnig (vgl. Luthers Werke a. a. O., S. 26), die Magdeburger Kastenordnung (vgl. Richter a. a. O., 1. Bd., S. 18[a]), die Stralsunder Kirchenordnung (vgl. Richter a. a. O., S. 23[b]), und die Hallische Kirchenordnung (vgl. Richter a. a. O., S. 47[a]).

Ebenso sind einzelne der erwähnten Ordnungen darauf bedacht, begabte Studierende mit Stipendien zu unterstützen, der Wittenberger Entwurf (vgl. Richter a. a. O., 2. Bd., S. 485[b]), die Leisniger Kastenordnung (vgl. Luthers Werke a. a. O., S. 26), die Kirchenordnung von Stralsund, welch letztere sich an die Patrone von Lehen mit der Aufforderung wendet, nach dem Ableben der Lehensinhaber junge taugliche Gesellen aus ihrer Freundschaft oder andere Bürgersöhne mit dem Ertrag der Lehen auf der Hochschule zu unterhalten (vgl. Richter a. a. O., S. 27[a]). Diesen Vorbildern aus älterer Zeit schließen sich zahlreiche jüngere Kirchen- und Visitationsordnungen an [1]).

Wenn der Frankfurter Theologe weiterhin an sein Legat für den Lehrer in Buchen den Wunsch anschließt, daß die Lehrerstelle einem wirklich tüchtigen Mann übertragen werden solle, und an seine Stiftung die Bedingung knüpft, daß der Lehrer zur kostenlosen Ausbildung begabter Söhne armer Eltern verpflichtet sei, so lassen sich auch dafür Parallelen aus den ältesten Kirchen- und Kastenordnungen des Reformationszeitalters gewinnen. Als „Schulmeister" soll nach der Leisniger Kastenordnung ein „frommer untadliger wollgelerter", nach der Hallischen Kirchenordnung ein „gelehrter, in den Sprachen geschickter" Mann angestellt werden (vgl. Luthers Werke a. a. O., S. 24 f.; Richter a. a. O.,

1) Vgl. Nobbe in „Zeitschrift für Kirchengeschichte", 10. Bd. (1889), S. 609.

S. 48[b]). Die Lehrer erhalten ihre Besoldung aus Gemeindemitteln, wodurch es auch den Armen ermöglicht wird, die Schule zu besuchen (vgl. Leisniger Kastenordnung, Luthers Werke a. a. O., S. 24 f., Stralsunder Kirchenordnung, Richter a. a. O., S. 23[b], Hallische Kirchenordnung, Richter a. a. O., S. 48[b]).

Selbst die Maßregel Wimpinas, daß Getreide auf Vorrat angekauft und in teueren Jahren an die Armen um einen mäßigen Preis abgegeben werden solle, entbehrt nicht der Analogie. Handelt doch ein besonderer Paragraph der Leisniger Kastenordnung von „Ausgabe getreide kauffen yn gemeinen vorrath" (vgl. Luthers Werke a. a. O., S. 27 f.). — Obwohl auch den erwähnten Ordnungen die Versorgung der Bedürftigen mit Kleidungsstücken nicht fremd ist (vgl. Braunschweiger Kirchenordnung, Richter a. a. O., S. 118[a]), so darf doch auf diese nicht verwiesen werden, um die mehr nebensächlichen testamentarischen Bestimmungen Wimpinas über den Ankauf von Tuch und Schuhwerk durch ältere Beispiele zu belegen. Denn die mit Tuch Beschenkten sollen von der Gabe in der Kirche und im Gottesdienst Gebrauch machen, und ebenso verbindet der Stifter mit dem Legat zur Beschaffung von Schuhen die Bedingung, daß dieses in erster Linie den Chorschülern in der Kirche zugute kommen solle.

Überblickt man die Hauptanordnungen des Testators, soweit sie dem allgemeinen Besten seines Geburtsortes dienen sollen, so findet sich darunter keine einzige Bestimmung, die sich nicht auch in der Leisniger Kastenordnung nachweisen ließe; ja, das Testament ist mit dieser Kastenordnung näher verwandt als selbst die sonstigen ältesten Kasten- und Kirchenordnungen der Reformationszeit mit ihrem Leisniger Vorbild, wie besonders die Sorge für Beschaffung von Naturalien (Getreide) zeigen kann, die unter diesen ältesten Ordnungen nur in der Leisniger zum Ausdruck kommt. Allerdings läßt eine genaue Vergleichung der testamentarischen Verfügungen mit den entsprechenden Partieen der Leisniger Kastenordnung auch ein Unterscheidungsmerkmal gewinnen, aber dieses ist nur nebensächlicher Art und kann aus individuellen, lokalen oder dergleichen Voraussetzungen ohne weiteres erklärt werden. Wimpina stiftet eine Zulage zum Lehrergehalt und verlangt dafür als Äquivalent, daß

der Lehrer arme begabte Knaben unentgeltlich unterrichten solle, während die Leisniger Kastenordnung das ganze Lehrergehalt samt Naturaleinkünften auswirft und daran die Bedingung knüpft, daß der Unterricht für alle ortseinheimischen Knaben ein unentgeltlicher sein solle (vgl. Luthers Werke a. a. O., S. 25). Der Frankfurter Theologe konnte schon darum die Bestimmung der Leisniger nicht kopieren, weil in seiner Heimat bereits ein Gehalt für den Lehrer existierte, und es dem Lehrer erlaubt war, Schulgeld zu verlangen. Hätte er dieses Recht aber aufheben wollen, so hätte er in seinem Testament ein größeres Legat für die Schulstelle bestimmen müssen, wozu er die Mittel nicht besaß oder aber aufzuwenden nicht gewillt war.

Die frappante Ähnlichkeit des Testamentes in seinen wichtigsten Zügen mit der Leisniger Kastenordnung zwingt zu der Annahme, daß Wimpina wie andere Schriften Luthers, so auch die von diesem herausgegebene „Ordnung eines gemeinen Kasten" u. s. w. kannte, und, wie seine letztwilligen Anordnungen zeigen, sie als Ausgangspunkt für seine eigenen Stiftungen benützte. Daß der Frankfurter Gelehrte aber gerade die Leisniger Ordnung als Modell für seine gemeinnützigen Schöpfungen wählte, giebt zu allerlei naheliegenden wichtigen Schlußfolgerungen Veranlassung, von denen nur zwei angedeutet sein mögen. Wimpinas Vorgehen zeigt, wie richtig die Grundsätze waren, welche die Reformation auf dem Felde der Armenpflege geltend machte, und wie die Angriffe auf dieselben von Leuten wie Eck und Witzel nur das Erzeugnis von deren Gift und Galle waren [1]). Weiter läßt seine Handlungsweise erkennen, wie mächtig der Einfluß der von der Reformation ausgehenden Ideen war: der mittelalterliche Theologe und Kirchenmann wurde noch am Ende seines Lebens auf einem Gebiet des praktischen Christentums wenigstens zum evangelischen Christen und zum Anhänger und Anwalt seines größten Gegners, Luther.

Das Ergebnis, daß Wimpina bei der Errichtung seines Testamentes von der Reformation her beeinflußt war, mag im ersten

1) Vgl. Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwickelung u. s. w., 1. Bd., S. 60.

Augenblick verblüffen; und doch sind noch mehr Fälle nachweisbar, daß man schon im 16. Jahrhundert die Früchte, die am Baum der Reformation gewachsen, sich gern aneignete, während man am liebsten diesen Baum selbst mit seinen Wurzeln ausgerissen hätte. So hat G. Kawerau dargethan [1]), daß zwei Erzfeinde Luthers in ihren katechetischen Arbeiten sich in dessen Spuren hielten. Trotz seines Schimpfens auf den „Ketzer" benützte der Dominikaner Johann Dietenberger nicht nur stark die Bibelübersetzung Luthers, sondern er schrieb auch in seinem Katechismus seinen Gegner förmlich aus. Auch der Bischof Johannes von Meißen machte bei dem Reformator eine Anleihe, wenn er die Fragen: Was heißt glauben? und: Was ist die Kirche? nicht in der traditionellen, sondern in der Weise Luthers beantwortete.

Wie schon früher erwähnt [2]), besaß der Frankfurter Theologe ein sehr bedeutendes Vermögen. Mobiliar- und Immobiliareigentum in Buchen und in den Städten und Orten der Umgegend erscheint in der Schenkungsurkunde [3]), ein Haus in Frankfurt a. O. und ein Kapitalvermögen von mindestens 8400 Gulden, rechnet man das Geschenk an seine Nichte Elsa mit ein, werden im Testament namhaft gemacht. Auch hier liegt es nahe, einen Vergleich zwischen Wimpina einerseits und Luther und Melanchthon anderseits anzustellen. Die Ausübung einer unbegrenzten Wohlthätigkeit und Freigebigkeit ließ die Wittenberger trotz aller Sparsamkeit im eigenen Hause nicht dazu kommen, Reichtümer zu sammeln, ja die Liebe zu den Armen und Notleidenden trieb sie sogar dazu, Geschenke an Bechern, Ringen u. s. w. zu verkaufen, um neue Mittel für Unterstützungen zu gewinnen. So konnte Luther seiner Frau in seinem Testament vom 6. Januar 1542 nur ein Haus, geringen Grundbesitz und Becher und Kleinodien im Wert von tausend Gulden hinterlassen, denen als Passiva aber etwa 450 Gulden gegenüberstanden [4]). Noch geringer war die Erbschaft, welche Melanchthons

2) Vgl. Christliche Welt, 2. Jahrgang (1888), S. 166 f. 177 f.
1) Vgl. auch meinen Aufsatz a. a. O., S. 117.
2) Vgl. a. a. O., S. 121 ff.
3) Vgl. De Wette, Luthers Briefe u. s. w., 5. Thl., S. 422 ff. Seide-

Angehörigen nach dessen Tod zuteil wurde, ein Haus im Werte von 600 Gulden, 45 Gulden Jahresrente, welche die Herren der Wittenberger Universität zugunsten der Frau und der Kinder Melanchthons von den anhaltinischen Fürsten erkauft hatten, ein Teil von 15 Gulden, die ein gewisser Loser an den Reformator und Feldkirch alljährlich zu zahlen hatte, 14 „alte Schock", die bis dahin Melanchthons Schwager, Hieronymus Krapp, als Jahreszins gegeben, und kleine Ausstände bei Melanchthons Bruder in Bretten [1]). Der Besitz der Wittenberger erscheint geradezu dürftig, verglichen mit dem Reichtum des Frankfurters.

mann, Luthers Grundbesitz in der „Zeitschrift für die hist. Theologie", 30. Bd. (1860), S. 475 ff.

1) Vgl. Corpus Reformatorum vol. IX, Sp. 1099. Krause, Melanthoniana, S. 19.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Bemerkung zu Deut. 33, 12.

Von

Pfarrer Böklen in Württemberg.

Von den bisher über Deut. 33, 12 aufgestellten Ansichten hat sich noch am meisten empfohlen die von Graf („Segen Moses“ 1857). Derselbe findet in dem Spruch über Benjamin eine Anspielung auf den Zionstempel und beruft sich für diese Ansicht darauf, daß nach Jos. 18, 28 Jerusalem im Stammgebiet von Benjamin lag. Allein auf diese Stelle ist schwerlich viel Gewicht zu legen, da sie nachexilisch ist (P). Im Bewußtsein der ganzen älteren Zeit hat Jerusalem vielmehr zu Juda gehört. Der Judäer David hat diese Stadt den Jebusitern entrissen; nach Jos. 15, 63 (sicher vorexilisch!) wohnten die Jebusiter zusammen mit den Judäern in Jerusalem „bis auf den heutigen Tag“. (Allerdings stehen in Jud. 1, 21 an Stelle der Judäer die Benjaminiten, allein diese Stelle ist spätere Korrektur.) In Stellen wie Jes. 1, 1; 2, 1; 3, 1 u. a. werden Juda und Jerusalem als ganz zusammengehörig miteinander genannt. Da endlich der Tempel in Jerusalem nicht zwischen den Bergrücken, sondern auf einem solchen lag, so ist Graf gezwungen, das בֵּין כְּתֵפָיו sehr künstlich = auf seiner Grenze, d. h. auf der Grenze von Benjamin zu erklären.

Erscheint somit die Beziehung von Deut. 33, 12 auf den Tempel in Jerusalem als unhaltbar, so legt es sich dafür sehr

nahe, statt dessen an das Heiligtum zu Bethel zu denken. Erstlich würde zu dem Ortsnamen בֵּית־אֵל in ausgezeichneter Weise das Zeitwort שָׁכַן passen: wo soll Gott anders wohnen als in seinem Hause? (vgl. die klassische Erklärung des Namens Bethel in Gen. 28, 17 ff.). Die Zugehörigkeit von Bethel zu Benjamin wird allerdings auch nur durch die nachexilische Stelle Jos. 18, 13 bezeugt, doch stehen derselben wenigstens keine entgegengesetzte Aussagen aus älterer Zeit gegenüber. Dagegen ist bemerkenswert, daß in eben jener Stelle, Jos. 18, 13 von Lus-Bethel ausdrücklich gesagt wird, daß es auf der Südseite eines כָּתֵף = eines Bergrückens liege, den man den Bergrücken von Lus hieß. Dazu stimmt es zu der Angabe — בֵּין כְּתֵפָיו vortrefflich, wenn Robinson (Palästina II, 339) über die Lage von Bethel (jetzt Beitîn) sagt „die Stelle" (wo die Ruinen von Beitîn liegen), „ist an jeder Seite von Anhöhen eingeschlossen, und die einzigen Orte, welche wir deutlich von den Ruinen aus sehen konnten, waren el-Bîrch und Shâfat". Endlich wäre es doch höchst auffallend, wenn der Verfasser von Deut. 33, dessen begeisterte Sympathieen dem Nordreich angehören, das Nationalheiligtum der Judäer rühmend erwähnt hätte, des Volkes, das nach V. 7 dem Verlust seiner Selbständigkeit nahe schien und in dem Krieg zwischen Amazia und Joas, der allem nach der Abfassung von Deut. 33 nicht gar lange vorhergegangen sein muß, nichts weniger als Schutz und Hilfe seitens seines Heiligtums erfahren hatte. Dagegen ist es sehr wohl verständlich, wenn der Verfasser das Heiligtum zu Bethel hervorheben wollte. Dieser altheilige Ort ist ja die Hauptkultusstätte des Nordreichs gewesen und hat gewiß in der vorjesajanischen Zeit das verhältnismäßig junge Heiligtum auf dem Zion an Glanz und Bedeutung weit überstrahlt.

2.

Emendationen zu 1 Sam. 9, 24 und zu Jes. 53.

Von

Prof. Dr. Ley in Marburg.

1 Sam. Kap. 9, V. 24 ist das Wort לאמר unverständlich (vgl. die H. Schrift des A. Test., übersetzt von Kautzsch, S. 290 Note); es muß dafür לַאֲשֶׁר gelesen werden. Dann erhält der Satz den ganz passenden Sinn: „denn für den Festtag (oder festliche Versammlung) war es für dich aufbewahrt worden, zu welchem (oder welcher) ich das Volk berufen habe“. — Wenn man in der Mesa- und Siloa-Inschrift die beiden Buchstaben Mêm und Sin vergleicht, so sind sie nur durch einen Rundstrich, welchen ersterer Buchstabe nach rechts hin hat, unterschieden; vgl. die Schrifttafel in Ges. Kautzsch Gram. 1889. Im griechischen Alphabet ist dieser Unterschied nicht einmal vorhanden; denn *M* und Σ sind nur in ihrer Stellung verschieden. Wie leicht konnte also eine Verwechselung dieser Buchstaben eintreten.

Eine gleiche Verwechselung zweier ähnlicher Buchstaben liegt auch sehr wahrscheinlich Jesaia Kap. 53, V. 8 in dem unverständlichen ואת־דורו vor, welches die seltsamsten Erklärungen gefunden hat. Die meisten derselben hat Dillmann in seinem vortrefflichen Kommentar S. 460 f. kurz und bündig als unhaltbar dargelegt. Aber auch Dillmanns eigene Erklärung könnte doch nur als ein Notbehelf angesehen werden; er übersetzt: „bei seinen Zeitgenossen wer bedenkt es, daß er hinweggerissen wurde aus dem Lande der Lebendigen“. Einen befriedigenden Sinn giebt diese Übersetzung nicht. Denn wie könnte von den Zeitgenossen, welche den Knecht Gottes thatsächlich ums Leben gebracht haben, gesagt werden: „wer von ihnen denkt daran, daß er aus dem Leben hinweggerissen sei“

Wer sollte denn sonst daran denken als diejenigen, welche ihn töteten?! — Dazu kommt, daß die Accente und der Rhythmus dagegen sind, daß der Satz mit כִּי als abhängig vom vorangehenden Verbum angenommen werde; auch an sich wäre der Satz nichtssagend und müßig. Aber einen ganz passenden Sinn erhält man, wenn angenommen wird, daß in dem Worte דורו ein Resch statt Jod sich eingeschlichen habe. Ein Blick auf die Schrifttafel in Ges. Kautzsch Grammatik zeigt, wie ähnlich die beiden Buchstaben um die Zeit von Christi Geburt erscheinen; am Resch ist der Strich um den runden Winkel etwas länger. Auch im griechischen Alphabet, welches den ursprünglichen Typus treuer bewahrt hat, sind *I* und *P* dadurch stärker verschieden geworden, daß bei letzterem der Rundstrich sich nach rechtshin zum Halbkreise abrundete, während er vom Jota ganz fortblieb. — Im ursprünglichen Texte hatte das Jod vielleicht zufällig einen etwas längeren Rundstrich gehabt, wodurch es mit Resch verwechselt worden ist. Demnach müßte דְּוָיוֹ „sein Schmerz“ gelesen werden; vgl. Ps. 41, 4: עֶרֶשׂ דְּוָי „Schmerzenslager“. Da dieses Wort selten vorkommt und dem Abschreiber vielleicht unbekannt war, so hat dieser das bekanntere דורו dafür geschrieben. Hiernach ist zu übersetzen: „und seinen Schmerz — wer spricht ihn aus“! d. h. dieser ist unaussprechlich groß. Das Objekt ist wie oft vorangesetzt des Nachdrucks wegen. Das Verbum ישוחח, ein Intensivum von שיח, wird sowohl in der Bedeutung „denken“ als „sprechen“ gebraucht, gerade wie הגה vgl. Ps. 69, 13; 105, 2; 145, 5. Judic. 5, 10. Proverb. 6, 22 u. a.

3.

Textkritische Bemerkungen zu Luk. 16, 11.

Von

Prof. D. K. Knoke in Göttingen.

Es ist nicht meine Absicht, in eine neue Untersuchung über den Sinn der Perikope vom ungerechten Haushalter Luk. 16, 1—13 zu treten, obschon dazu wohl einigermaßen Anlaß vorläge, sondern ich gedenke mich für diesmal auf einige textkritische Bemerkungen zu beschränken, von welchen ich jedoch glaube, daß sie ein Weniges auch zum richtigen Verständnis des erwähnten biblischen Abschnittes beitragen können.

In dem überlieferten Texte lautet V. 11: *εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει.* Hier fällt auf, daß *ἄδικος* als Attribut zu *μαμωνᾶς* in Gegensatz zu *ἀληθινόν* gesetzt ist. Es ist ja nicht in Abrede zu nehmen, daß man die beiden Ausdrücke als in gegensätzlicher Bedeutung zu einander stehend sich zurechtlegen und deuten kann. Die Kommentare zeigen, auf welche Weise sich das ermöglichen läßt. So lesen wir bei B. Weiß (Meyer, 7. Aufl.): „Der Gegensatz (zwischen *ἄδικον* und *ἀληθινόν*) ist zwar nicht wörtlich adäquat (*ἄδικον* — *δίκαιον*), aber der Sache nach zutreffend, da etwas Unrechtschaffenes nicht *τὸ ἀληθινόν* sein kann.“ Ähnlich helfen sich andere Erklärer; aber alle diese Erklärungsversuche hinterlassen den Eindruck, daß sie erst durch sehr gesuchte Überlegungen zustande gekommen, und erwecken den Zweifel, ob sie auch sicher die richtige Deutung bringen. Der Grund dafür liegt nicht an den Deutungsvorschlägen, sondern an der Fassung des Textes, wie er vorliegt. Die Wörter *ἄδικος* und *ἀληθινός* bilden keinen so klaren und durchsichtigen Gegensatz, wie wir ihn im Munde Jesu

von vornherein erwarten dürfen, und wie wir ihn gerade im Zusammenhange unserer Stelle mit Bestimmtheit voraussetzen müssen. Man achte darauf, daß unmittelbar vor unserer Stelle der andere Satz hergeht: ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν κτλ. Hier bilden ἐλάχιστον und πολὺ unzubeanstandende Gegensätze. Man beachte ferner, daß unmittelbar nach unserer Stelle das Urteil folgt: καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς δώσει ὑμῖν? Auch hier läßt die Deutlichkeit des Gegensatzes zwischen τὸ ἀλλότριον und τὸ ὑμέτερον nichts zu wünschen übrig. Man beachte endlich, daß die ganze Perikope vom ungerechten Haushalter mit dem Gedanken abschließt: οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ, wo wiederum der Gegensatz zwischen θεός und μαμωνᾶς mit erwünschter Präcision deutlich kundgegeben wird. Alles das führt dahin, zu vermuten, daß Jesus auch in seinem V. 11 stehenden Worte einen Gegensatz durch die Wahl von Vokabeln markiert hat, der sofort beim Hören derselben deutlich und verständlich gewesen, und daß dieser Gegensatz auch in der griechischen Fassung seiner Worte ursprünglich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit wird zutage getreten sein. Ist diese Vermutung richtig, so werden folgende Erwägungen am Orte sein.

Der Ausdruck τὸ ἀληθινόν ist so prägnant an unserer Stelle, daß wir keinen Grund haben, ihn nicht für ursprünglich zu halten. Wir werden ihn darum beibehalten und den erforderlichen Gegensatz zu ihm suchen müssen. Das „Wahre" kann im Sinne eines ethischen Begriffes verstanden werden, dann würde das Unwahre, das Lügenhafte, das Unsittliche, das Sündige sein Gegenteil bedeuten. An diese Vorstellung denkt Joh. Weiß (Meyer, 8. Aufl.), wenn er ἄδικος μαμωνᾶς ohne weiteres mit „der sündige Mammon" übersetzt. Es hängt dies mit seiner ganzen Auffassung unserer Perikope zusammen, in der er eine „ebionitische" Anschauung vom Reichtum ausgesprochen findet. Wer diese Auffassung nicht teilt, vielmehr der Meinung ist, daß Jesus das Wesen des μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας dadurch in diesem Gleichnis charakterisieren will, daß er von ihm V. 9 ein ὅταν ἐκλίπῃ, also seinen Untergang, sein Aufhören, als ein sicher eintretendes Ereignis bezeugt, der wird

den Ausdruck „das Wahre" in einem anderen als dem ethischen Sinne zu fassen sich veranlaßt sehen. Das ἀληθινόν, von dem Jesus hier spricht, wird ihm das wahrhaft Seiende, das wahrhaft Wirkliche, das Reale von bleibendem Werte sein, d. h. nach dem Zusammenhange wird er darunter solche Güter verstehen, welche Eph. 1, 3 τὰ ἐπουράνια oder Matth. 6, 20 θησαυροὶ ἐν οὐρανῷ genannt werden. Ist dies richtig, dann bildet den Gegensatz zu dem „Wahren" der Schein, das Vergängliche, das Haltlose. Unwillkürlich haben einige Kommentatoren diesen Gegensatz hier vermutet. So deutet Calvin den Mammon als die fluidas mundi opes und sagt: divitiis opponitur verum tanquam solidum et perpetuum umbratili et caduco; und wenn Godet (Lukas, 2. Aufl.) sagt: „Der Kontrast mit τὸ ἀληθινόν hat mehrere Ausleger verleitet, dem ἄδικος (= ungerecht) hier die ganz ungewöhnliche Bedeutung täuschend oder vergänglich zu geben, was willkürlich und unnötig zugleich ist", so deutet er unmittelbar darauf doch den Ausdruck ἄδικος μαμωνᾶς wie folgt: „Der Reichtum kann seinen Charakter ändern und ein Übel werden", das heißt aber doch, wie mir scheint, nichts anderes, als der Mammon ist täuschend oder vergänglich. Godets Auslegung unserer Stelle ist höchst informativ als Beispiel für das, was man exegetischen Instinkt nennen mag. Trotz richtiger Deutung von ἄδικος, die er sich warnend ins Gedächtnis ruft, um sich vor einer willkürlichen Auslegung des überlieferten Herrnwortes zu feien, zwingt ihn doch die innere Logik dieses Wortes, in ihm einen Sinn zu finden, welcher mit seiner Deutung von ἄδικος im Widerspruch steht. Sollte hier nicht der Fall vorliegen, wo die Logik berechtigter ist als der überlieferte Text?

Ich vermute es und ändere ἀδίκῳ in ἀδήλῳ. Äußerlich angesehen wird man gegen diese Änderung schwer etwas einwenden können, wenn sie aus Gründen der sogenannten inneren Kritik gerechtfertigt erscheint, obwohl sie durch den Text der Handschriften nicht gestützt wird. Denn wo der Schreiber der ältesten Handschrift aufzeichnete, was ihm mündlich vorgesprochen wurde, konnte er statt des nach dem sogenannten Itacismus gesprochenen Wortes ἄδηλος um so leichter den Ausdruck ἄδικος zu hören vermeinen,

als ja in der Perikope ohnedies von einem *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας*, ja von dem *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* bereits die Rede gewesen und in dem unmittelbar vorhergehenden Satze: *ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν* das Wort *ἄδικος* zweimal vorkommt, ihm also gleichsam noch im Ohre klang und durch die Feder floß. Ihm kam es dabei wohl nicht zum Bewußtsein, daß der *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* keineswegs dasselbe bedeutet, wie der *ἄδικος μαμωνᾶς*, was er ohne weiteres angenommen zu haben scheint, wie es denn auch nach ihm die meisten Kommentatoren angenommen haben, welche entweder stillschweigend oder ausdrücklich beide Bezeichnungen für identisch der Bedeutung nach halten. Daß bei dem *ἄδικος μαμωνᾶς* der Text nicht ganz eben ist, hat auch Joh. Weiß empfunden. Ohne allerdings einen Unterschied in der Bedeutung des Ausdrucks von dem anderen Ausdrucke *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* anzunehmen, merkt er doch a. a. O. an, daß jener von einer anderen Hand herstamme als dieser. Er ist nämlich der Meinung, daß jener aus der Feder des Evangelisten geflossen sei, dieser aber in der von Lukas benutzten Quelle gestanden habe. Ich kann mich dieser Auffassung meines Herrn Kollegen nicht anschließen, aber seine Anmerkung ist mir ein Beleg dafür, daß auch von anderer Seite das Vorhandensein einer unverkennbaren Anomalie im Ausdruck an dieser Stelle des Textes empfunden wird. Ich suche sie durch Veränderung des *ἀ δ ί κ ῳ μαμωνᾷ* in *ἀ δ ή λ ῳ μαμωνᾷ* zu beseitigen, wie bereits angegeben.

Die inneren Gründe, welche für diese Textveränderung sprechen, sind folgende. Es werden in unserer Perikope einander gegenübergestellt der Mammon und Gott (V. 13), die *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* und die *υἱοὶ τοῦ φωτός* (V. 8), der Mammon, der einst zu Ende sein wird, und die ewigen Zelte, die nicht vergehen werden (V. 9). Da ist es ganz in derselben Gedankenrichtung, wenn nun auch dem *ἀληθινόν*, d. h. der wesenhaften Wirklichkeit, dem wahrhaft Realen, etwas entgegengestellt wird, was nur ein Scheinwesen hat. Dies ist der Mammon, weil er die Beschaffenheit alles Irdischen, aller Dinge des *αἰὼν οὗτος*, weil er die Vergänglichkeit und Nichtigkeit in sich trägt. Das ist der Grund, weshalb

er im Gegensatze zu dem ἀληθινόν von Jesu als ἄδηλος bezeichnet sein wird. Der Ausdruck deutet, wo er sonst im Neuen Testament vorkommt (Luk. 11, 44. 1 Kor. 14, 8 u. 9, 26), auf die Vorstellung des Unbestimmten und daher Unsicheren hin, welche Aussage auch hier als Attribut des Reichtums am Platze ist. Eine bedeutungsvolle Stütze zur Begründung und Rechtfertigung der vorgeschlagenen Textveränderung bietet sich aber von selbst in der Stelle 1 Tim. 6, 17 an, wo unter Benutzung von Ausdrücken, die in auffallender Weise an die Diktion und den Vorstellungskreis unserer Perikope erinnern, — die betreffenden Wörter sind im folgenden durch den Druck kenntlich gemacht — ein Urteil über den Reichtum gefällt wird, das demjenigen in der Parabel vom ungerechten Haushalter sehr ähnlich ist. Es heißt dort nämlich: τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι παράγγελε μὴ ὑψηλὰ φρονεῖν, μηδὲ ἠλπικέναι ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι, ἀλλ' ἐπὶ θεῷ.

Nach alledem halte ich die vorgeschlagene Textveränderung für in sich begründet und lese darum Luk. 16, 11 wie folgt: εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδήλῳ μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει? Daß bei dieser Lesart in Verbindung mit dem, was V. 9 von der Vergänglichkeit des Reichtums gesagt wird, die Pointe der Parabel nicht da liegt, wo sie meist gesucht wird, auch schwerlich in der „ebionitischen" Anschauung vom Reichtum zu finden ist, deute ich nur an, ohne in eine weitere Untersuchung nach dieser Seite hin für diesmal einzutreten.

4.

Jenaer Lutherfunde.

Von

Lic. Dr. Buchwald.

I. Die Auffindung.

Im vorigen Jahre fand ich in Reg. O. pag. 311—337. G. 6 des Sächs. Ernest. Gesamtarchivs zu Weimar einen Brief der Herzöge zu Sachsen an den Rat zu Zwickau (Weimar, Donnerstag nach Joh. Bapt. — 25. Juni — 1556) verzeichnet, in dem um Einsendung des „in Magister Steffan Rothen seliger liberej" befindlichen „geschriebenen Commentarius weilandt D. Marthini seliger in das Buch der Richter" gebeten wird, „weil man desselben, auch anderer mher gedachts D. Marthini schriefften zu furtsetzung vnd furderung des angefangenen wergks [1]) vnd Druckereien zu Jhene nodturfftigk". Hätte ich nicht schon im Jahre 1884 jenen Commentar [2]) in der Zwickauer Ratsschulbibliothek entdeckt, so wäre dieser Brief wohl die Veranlassung gewesen, in Zwickau darnach zu forschen. Jedenfalls mußte vermutet werden, daß die Akten für jene Lutherausgabe, die in ziemlicher Vollständigkeit in dem genannten Archiv liegen, noch mancherlei Hinweise auf damals bekannte, jetzt hingegen verschollene Lutherana enthielten.

Infolge dessen beauftragte mich die Kommission für die Weimarer Lutherausgabe mit der Durchsicht jener Akten zu dem Zwecke, nach derartigen Hinweisen zu suchen. Die Vermutung war richtig. Reg. O. pag. 311—337. GG. 13 enthält folgenden Brief des

1) Der Jenaer Lutherausgabe.

2) D. M. Lutheri scholas ineditas de libro Judicum e codice M. S. Bibl. Zwiccaviensis primum edidit G. B. Lips. 1884.

Kanzlers und der Räte Johann Friedrichs des Mittleren an den Rat zu Erfurt:

— — „Nachdem itzo ain Buchlein ausgangen unter dem Tittel, Nemlich vier predigten vonn der todten Aufferstehung vnnd letzten posaunen Gottes aus dem xvden Capitel der ersten Epistel S. Paulj an die Corinther gepredigt von dem erwirdigen hern vnnd theuren Man Gottes D. Marthin Luther zu witembergk Anno 1544 vnd 45, vor nie Im druck ausgangen vnd itzo Nemlich aus M. Georgen Rorers geschriebenen Buchern zusammen bracht durch M. Andream Poach [1]) Pfarrer zun Augustinern in Erffurt [2]), Das ir itzt genanten M. Bochn fürderlich für euch erfordern vnndt ime solichs furhalten auch daneben anzeigen sollet, wiewol Sein f. g. sich zu erinnern, das Jme Magister Rorers seligen geschriebene Bucher, weliche sein f. g. ain Statliche Summa kosten, zum teil hiuor zu vorfertigung der Neuen hauspostillen vnnd ferrer nicht vortrauet worden, So hetten sich doch sein f. g. gar nicht vorsehen, das er daruber vnd an seiner f. g. sonderlich vorwissen vndt bewilligung, wie doch aus berurtem Puchlein vormargkt beschеen, dasselbige aus M. Rorers Buchern solt zusamen gebracht vnd in offenen druck ausgehen lassen haben, wie ime auch solichs zugestanden vnd geburth het er selbst leichtlichen zu ermessen" — — Weimar Mont. nach Jnvok. [3]) 1564.

Unter dem 6. März reichte Poach den Hofräten zu Weimar folgende Erklärung ein:

— — „Erstlich weis ich mich das zu erinnern, Das noch bey des durchlauchtigen, hochgebornen fürsten vnd herrn, herrn Johansfriedrichen des Eltern, gebornen Churfürsten zu Sachsen hochlöblicher gedechtnis ꝛc. regierung, Doctor Mathes Ratzenberger, M. Johan Stols selige sampt andern vielen predigern vnd Christen mich vermocht haben, die hauspostilla auffs newe zu obersehen, vnd das zur selben zeit M. Rörer seliger etliche seiner geschriebenen

1) Vgl. Erl. Ausg.² 20. II. S. 50. Poachs Abschriften der Rörerschen Nachschriften dieser Predigten befinden sich — mit Ausnahme der ersten — Zwickauer Ratsschulbibl. Cod. XXVIII.

2) Vgl. meinen Artikel über Poach in der Allg. deutschen Biogr.

3) 14. Februar.

Bücher zu sölcher Erbeit mir vnter handen gegeben. Als ich aber an sölcher Erbeit ein güt teil volbracht, vnd die Proba obgedachten D. Ratzenberger, M. Stolsen vnd M. Rörern gezeiget, haben sie dieselb proba ferner an den Hof zu Weimar gelangen lassen, vnd alda aüsbracht, das die newe haüspostilla zu Ihena auffgeleget vnd gedruckt werden solt. Als nü gedachte haüspostilla ist angefangen worden zu drucken, vnd mir noch etliche predigten darinne mangelten, sind bey des dürchlaüchtigen, hochgebornen Fürsten vnd herrn, herrn Johansfriedrichen des mitlern, Hertzogen zu Sachsen ꝛc. regierüng, etliche M. Rörers geschriebene Bucher mir vertrawet worden. Solch werck hab ich mit Gottes hülff vollendet, vnd die vertraweten Bücher allesampt, so viel ich der empfangen, widerümb an iren ort vberantwortet, vnd bin mir hierin keiner vntrew bewüst, Die haüspostilla ist eraüs, vnd stehet da für aller welt, vnd die vertraweten Bucher sind wider zurecht vberantwortet [1]).

Was aber diese vier predigten belanget, so newlich aüsgangen, wer mir dazu vrsach vnd anleitüng gegeben, wil ich auch anzeigen. Vieler Christen beger vnd mein eigen Gewissen hat mich dazu bewogen, das ich gedachte vier predigten hat aüsgehen lassen. Denn weil viel prediger, so aüff die zeit zu Wittenberg gewesen vnd diese predigten von dem Man Gottes mit leiblichen ohren gehöret, vnd andere Christen, so dauon haben hören sagen, mich darümb gebeten, hat mich mein Gewissen des erinnert, das ich schuldig sey, sölche predigten Got zu ehren vnd den Menschen zu nütz, der christenheit mitzuteilen. Vnd hoffe, das damit den Tomis kein abbruch geschehen sey, noch geschehen könne. In die gedruckte Tomos haben diese vier predigten nicht können gebracht werden, weil sie zur selben zeit noch nicht zusamen bracht gewesen sind, In die künfftigen Tomos, so noch gedruckt werden sollen, konnen sie seer wol gebracht werden, Vnd were meines erachtens zu wündschen, das alles, so noch hinderstellig ist, vnd gedruckt werden sol, dermassen zusamen gebracht were, So dürffte man keiner mühe noch vnkost weiter, Sonder kunde sobald newe Tomos machen, wie denn alle Bücher des Mannes Gottes züüor sönderlich gedrückt vnd aüsgangen sind, ehr sie

1) Vgl. Erl. Ausg.² 1. S. VII f.

sind in die Tomos geordnet. Die anleitüng, so ich zu diesen predigten gehabt, ist vielfaltig vnd mancherley. Erstlich hab ich den Man Gottes eilff iar mit lebendiger stimme predigen hören, vnd mich seiner art, wort vnd weise beuliessen, so viel mir muglich. Auch hab ich zu der zeit zu Wittenberg viel dings von M. Rörer vnd M. Viten Dieterich abgeschrieben [1]) hernach als ich gen Halle in Sachsen bin beruffen worden, hat M. Rörer nicht allein mir, sondern auch andern pfarrern vnd predigern daselbs, als M. Benedicto Schüman [2]), M. Mathiae Wanckel [3]), Er Frantzen Scharschmid ꝛc. viel abzuschreiben gegeben. Vnd mein pfarrer D. Jüstüs Jonas seliger schemete sich aüch nicht des Mannes Gottes Schüler zu sein, vnd hatte gantze Bücher vol Lutherischer predigten von M. Rörer aüffgezeichnet, wie ich denn D. Jonas hand in M. Rorers Büchern, so itzt in der Liberey zu Jhena verwaret, auff dem rande einem zeigen wölt. Als bald aüch M. Rörer aus Dennemarck komen, hab ich in als meinen alten bekanten freünd besucht, Da hat er mir neben viel predigten Lütheri ein Register vber alle seine geschriebene Bucher abzuschreiben vergönnet [4]), Denn er begeret, das iemand wüste was in seinen geschriebenen Buchern noch hinderstellig vnd noch nicht gedrückt wer. Dasselb Register hat mir hernach zur haüspostilla solche zurichtüng gegeben, das ich besser gewüst habe vnd noch weis, was in M. Rorers geschriebenen Buchern stehet, denn die, so die Bucher in irer verwarüng haben. Er hat mich auch seine Kürrentschrifft selbs lesen leren, mir seine gewönliche Characteres gedeütet, Auch ein Buch darinne die passion predigten vber das XVIII vnd XIX Capitel Johannis, mir vntergeben, das ich mich an demselben Buch, was die Characteres belanget, versuchen solt. Vnd gefiel meine probe M. Rörer vnd M. Stolsen so wol, das dieselben passion

1) Diese Abschriften befinden sich in der Zwickauer Ratsschulbibliothek. Vgl. Andr. Poachs handschriftl. Sammlung ungedruckter Predigten D. Martin Luthers. Leipz. 1884. I. S. XI ff.

2) Er war 1541 als Gehilfe Jonas' mit in Halle (Kawerau, Justus Jonas II, S. 20).

3) Vgl. a. a. O. s. v.

4) Zwickauer Ratsschulbibl. Cod. XXXIII.

predigten zu Jhena auffgeleget vnd mit einer Vorrede des Bischoffs Nicolai von Amsdorff gedruckt wurden, Vnd M. Stols vntergab mir zu der zeit seine geschriebene Bücher. Solchs alles ist geschehen lange züüor, ehe von der haüspostilla ie gehandelt vnd ehe des durchlauchtigen, hochgeborenen Fursten vnd herrn, herrn Johansfriedrichen des mitlern, hertzogs zu Sachsen rc. F. G. sich vmb M. Rörers Bücher beworben. Die fürnemeste anleitüng aber zu diesen predigten ist gewesen, das ich drey Exemplar gehabt hab, vnter welchen eines war vnsers pfarrers zu S. Andres[1]), welcher aüff die zeit auch zu Wittenberg gewesen, vnd sölche predigten gehöret vnd nachgeschrieben hat. Das ich aber im Titel M. Rörers namen allein vermeldet, ist darümb geschehen, das M. Rörers name in aller Welt bekand. Hette ich aber gewüst, das s. F. G. daran vngefallen haben solt, wölte ich sölchs vnterlassen haben." — —

Die Notiz „in M. Rorers Büchern, so itzt in der Liberey zu Jhena verwaret" wies bestimmt nach Jena, wo mir denn gleich auf die erste Frage Herr Oberbibliothekar Dr. Müller, dem ich auch an dieser Stelle für sein freundliches und förderndes Entgegenkommen den aufrichtigsten Dank abstatte, 20 Bände Lutherana zeigte, die zum größten Teile Rörersche Nachschriften von Predigten, Vorlesungen und Tischreden Luthers enthalten[2]).

---

1) M. Hahn.

2) Es sind dies also jene Rörerschen Nachschriften, die z. T. schon zu Lebzeiten Luthers gesammelt worden sind. Vgl. Brief Spalatins an Kurfürst Johann Friedrich (Leipzig, Freit. n. Jubilate — 27. April — 1537):

„Mit magistro Hieronymo Nopo der des Hern Doctoris Martini Luthers bucher in die librey schreiben soll hab ich rede gehabt vnd erbeutt sich zu allem vntertenigen vleis vnd will sich mit Gottes hulff mit diser arbeyt beladen. Kans auch weil er gelert vor einem andern wol außrichten. Dieweil er aber bey diser arbeyt mußs bleiben vnd dardurch discipel zu halten vnd seyn vnterhaltung zuerlangen verhindert. wollens etlich dafur halten, das man im aufs wenigst alle wochen eyn gulden soll geben oder Jerlich Sechtzig gulden. Der gestalt das man im bemelte besoldung von einer katemer zu der andern gebe. Nu halt ichs auch dafur das es nicht zu vil sein wurde. Man kundts auch ein Jar in Gottes namen also versuchen, wie weit mans bringen kundte. Do es nu zu lancksam von staten geen wolt vnd magister Georgen Rorer

Über diese Bände hatte ich bereits 1883 das oben von Poach selbst erwähnte Register in Zwickau gefunden, das besonders die in

nicht zu schwer wolt werden, so kundt man noch eyn oder zwen anstellen, solch Christlich werck mit Gottes hulff zuuolziehen. Wer auch ser feyn wenn es nicht zu lancksam wolt zugeen, das es eyne schrifft vnd handt were. Berurter Magister George Rorer erbeutt sich auch aufs vntertenigst allen moglichen vleis bey den buchern zu haben, mit getrewem vnterricht vnd bescheid, so offt er derwegen befragt vnd ersucht, domit die bucher dester baß geschrieben werden." (Weim. Reg. O. p. 170. xxx. 7). — Brief des Kurfürsten an Spalatin (Coburg, Dienst. n. Egidii — 3. Sept. — 1537):

— — „So habenn wir vns auch wie Ir wisset hieuor lassenn gefallenn das Doctoris Marthini Predigtenn vnd Lection durch Im (G. Rörer) zusamen gebracht, Inn die Liberey bey seinem Lebenn vmbgeschriebenn wurdenn. Euch auch als wir nit anders wissenn, beuholen, nach ainem zutrachtenn, der solche Predigten vnd Lection vmbschriebe ꝛc. Als ist nochmals vnnser gnedigs begerenn, Ir wollet nach ainem trachtenn, Dann wir wolltenn, gernne, das solch wergk furderlich furgenommenn wurde, So wollenn wir auch demselbenn an geburlicher besoldung vnd belhonung nit mangel sein lassenn. Dan es gehe darauf, was do wolle, so wollen wir doran nit feylen lassen." (G. A. Weim. a. a. O. Vgl. Kolde, Anal. Luth., S. 310.) — Brief Spalatins an den Kurfürsten (Mont. n. Mart. — 12. Nov. — 1537):

„Mit des Hern Doctor Martinus lection vnd Predigten in die librey vmbzuschreiben steets also Ich hab mit allem vleis neben magister Lucasen dem Libreyvorsteer ꝛc. nach getrewen geschickten gesellen getracht, auch sonderlich zweyn, eyn Bayern bey Straubingen her, vnd ein Lasan von Zwickaw burtig die beyde lateynisch vnd deutsch wol schreiben. Mochten sich auch beyde dartzu gebrauchen lassen. Aber ich merck so vil das sie alle ob der schrifft abschew werden So vbel ist sie zu lesen. So lest sich magister George Rorer horen das im gantz vnmoglich sein wolle, stetigs oder vil darbey zu sein vnd steet darauf das es ir zwen versuchen sollen, Darauf ich auch antwort gewarte, vnd so mir dieselbig kompt, solls E. Chf. G. vnterteniglich fürderlich antzeigen. Achts auch dafür wenn man eynem schreiber jede katemer x. f. vnd das papyer dartzu gegeben, es wer leidlich, Darnach kundt man Inen so sie vleis hetten wol mer zulegen.

Im fall auch das keyn schreiber sich dartzu wolt oder kundt vermogen lassen, so kundt man bemelte bucher vom magister Georgen Rorer nemen, aufs reynlichst einbinden vnd in E. Chf. G. librey verordnen. On zweifel mancher wurd sich zum teyl wol darauß behelffen mogen. Ich auch selbs mit Gottes hulff." (G. A. Weim. a. a. O.) — Vgl. auch Amsdorf an Rörer (Magdeburg, Mis. do. — 15. April — 1537): — — Georgius Spalatinus iussu principis ordinabit in breui scribam, vt scis, qui ex ore legentis

denselben enthaltenen Predigten aufzählt [1]). Die Vergleichung der gefundenen Bände mit dem Zwickauer Katalog ergab, daß ursprünglich in Rörers Samm- lung noch weitere, die Jahre 1523 bis 1528 betreffende Bände gewesen sein mußten. Ein zweiter Besuch der Jenaer Universitätsbibliothek brachte denn auch diese ans Licht, elf Bände in Oktav, bei denen noch ein zwölfter, lediglich Bugenhageniana enthaltend [2]), steht. Der Umstand, daß in einigen dieser zum Teil ungebunden vorgefundenen Oktavbände mehrere Bogenlagen fehlten, gebot mir, die gesamten Handschriften der Jenaer Universitätsbibliothek nach dem Fehlenden suchend durchzusehen. Statt des Gesuchten fand ich aber zwei weitere ganze Oktavbände, von denen einer wegen zahlreicher Autographa Luthers, die er enthält, besonders wertvoll ist.

Daß mit dem Gefundenen der gesamte Rörersche Schatz von Lutheranis an den Tag gefördert ist, läßt der „Katalogus der Bucher M. G. Rorers seliger gedecht. welche mir — ohne Zweifel dem Jenenser Bibliothekar — der achtpar vnd Erbare herr W. Lawensteynn furstlicher Secretarius zugestelt hat" [3]), vermuten. Derselbe zählt mit Luthers Altem und Neuem Testament [4]), von ihm mit Randbemerkungen versehen, „XXXIII stuck" auf. Daß darin achtzehn Bände in Quart statt zwanzig erwähnt werden, ist vielleicht daraus zu erklären, daß die Bände zum Teil später anders zusammengefügt worden sind. Die Zahl 13 der Oktavbände stimmt mit der Zahl der aufgefundenen.

---

scribat quae tu collegisti fragmenta nobis omnibus necessaria. Jam ego vellem quod plures scriberent, ego certe meis expensis seruabo vnum qui mihi scribat. (Jen. Univ. Bibl. Bos. q. 24[1]. Bl. 46.)

1) Vgl. Buchwald, Andreas Poachs handschr. Sammlung ungedruckter Predigten D. M. Luthers. Bd. I. Einleitung bes. S. XVI ff. Einen zweiten Katalog fand ich in der Universitätsbibliothek zu Heidelberg Cod. 41, einen dritten im Sächs. Ernest. Gesamtarchiv zu Weimar Reg. O. pag. 311—317. GG. 4.

2) Bos. o. 17[B] (Bl. 1—39) vornehmlich Predigten über die 10 Gebote, Symbolum, Paternoster und Taufe aus dem Jahre 1524 enthaltend.

3) Bos. q. 25[b].

4) Vgl. Juncker, das Guldene und Silberne Ehren-Gedächtniß D. M. Lutheri, S. 294.

Es ist nun unsere Aufgabe, die Bedeutung dieses umfangreichen Fundes in einer übersichtlichen Darstellung des Inhalts der Bände zu zeigen.

II. Der Inhalt.

A. Originalhandschriften Luthers.

B. 24[a] bringt folgende Stücke:

1. Schluß der Additio in loc. Hoseae XIII. — Op. ex. lat. Francof. XXIV, p. 529: Sed mirum est, cur Paulus bis zum Schluß.

2. Einen Abschnitt aus dem Commentar zum Galaterbrief, und zwar Erl. Tom. II, p. 321: Hunc locum sophistae trahunt bis p. 326: Ad finem mundi.

3. Einen Brief an Spalatin (Enders, Luthers Briefwechsel, Bd. I, S. 414—420).

4. Fast die ganze Auslegung Luthers von Dan. 12 (Erl. Ausg. Bd. XLI, S. 294: „Wir hätten aber wohl“ bis S. 299: „Dreckentale“, sowie S. 299: „die von Christo reden“ bis S. 321: „am Ende“.

5. Einen Brief an Bugenhagen (De Wette, Bd. V, S. 418 bis 420).

6. Die Warnung an die Buchdrucker (Erl. Ausg. Bd. 63, S. 5—7).

7. Die Schrift gegen die Löwener Theologen [1]).

Weitere Lutherhandschriften birgt ein nach seiner Entdeckung als Bos. o. 17 bezeichneter Oktavband. Es sind folgende:

8. Meditationen zur Auslegung der Genesis [2]).

9. Kurze Erklärungen zum Matthäusevangelium [3]) und zwar:

---

1) Von mir herausgegeben unter dem Titel: D. Martin Luthers letzte Streitschrift. Leipzig 1893.

2) Diese Niederschriften sind bei der Redaktion der Enarrationes in primum librum Mose benutzt worden (vgl. Luth. op. ex. lat. Tom. I, p. VII). Sie bilden ein wertvolles Mittel zur Kritik derselben.

3) Es sind die für Weller „während des Abendessens“ (Köstlin, Martin Luther II[2], S. 435) verfaßten Notizen.

a. Matth. 3. = Jen. (1611) IV, Bl. 246 f.
b. " 4. = " IV, Bl. 247 f.
c. " 5. = " " " 248.
(nur bis Cetera in Commentarijs).
d. " 6. = Jen. IV, Bl. 248.
e. " 9. = " " " 255:
Mirifica consolatio bis Bl. 256[b]: eorum iusticiam.
f. " 16. = Jen. IV, Bl. 295[b]:
Sicut saepe diximus bis Bl. 301[b]: et furentem [1]).
g. " 17. = Jen. IV, Bl. 305[b]
bis Bl. 306[b]: plenam requirat tractationem [2]).
h. " 16 (V. 28) = Jen. IV, Bl. 304[b]:
De istis quibusdam bis Bl. 305[a]: de hac re in sermone ꝛc.
i. " 18 (V. 28) = ist noch ungedruckt.

10. Eine der Conciunculae, die Luther „zur Anweisung und Übung eines ungenannten Freundes während des Frühmahls und Abendessens verfaßt" hatte [3]), und zwar Opp. var. arg. VII, p. 404—407.

11. Eine (noch ungedruckte?) Auslegung von Gal. 5, 6, beginnend: Summa, Sicut supra dictum est, de iustificatione operum Quod hic locus & similes qui operum meminerunt sunt intelligendi de toto composito seu de fide incarnata & concreta In qua phrasi non hoc agitur quid sit fides per se, quae eius differentia propria. Nam egit per totam Epistolam probans & vrgens quod sola fide sine lege et operibus iustificemur — schließend: Sic fides & fructus eius sunt tota

---

1) Der Text der Jenaer Ausgabe weicht oft vom Original ab, z. B. Bl. 198[b] heißt es im Original: „Wolan, du bist doch ia recht petersch, denn du triffest den Petron den felsen vnd rechten grund."

2) Der Abschnitt Bl. 305[b]: In hac Historia multa bis 306[a]: mortali exhibuit fehlt im Original.

3) Vgl. Köstlin, M. L. II[3], S. 436.

vita christiana. Sed fides substantia, natura, vis, succus & quae velut maior et potior vitae Christianae [pars] integrant iustitiam coram deo, fructus sunt effectus & altera, sed inferior pars vitae Christianae.

12. Quaestio in doctoratu D. Alberi. Anno 1543 [1]).

B. Nachschriftlich erhaltene Lutherana.

I. Vorlesungen über

1) Prediger Salomonis, begonnen 30. Juli, beendet 7. November 1526; Luther las darüber ausschließlich Montag, Dienstag und Mittwoch [2]).
2) 1. Johannesbrief, begonnen 19. August, beendet 7. November 1527; auch diese Vorlesung ist fast ausschließlich Montags, Dienstags und Mittwochs gehalten [3]).
3) Titus, begonnen 11. November, beendet 13. Dezember 1527 [4]).
4) Philemon, 15. und 18. Dezember 1527 [5]).
5) 1. Timoth., 13. Januar bis 30. März 1528 [6]).
6) Johannes 16—19, 13. Juni 1528 bis in den Juli 1529 [7]).

1) Mitgeteilt in Buchwald, Zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgeschichte in der Reformationszeit. 1893. S. 170 f.

2) B. 24 m; vgl. Köstlin, M. L. II, S. 156. Op. ex lat. 21, 1 ff.

3) B. 24 m; vgl. Köstlin, M. L. II, S. 157; Mathesius, 7. Predigt über Luthers Leben: „Den Studenten, so bei ihm (während der Pest) verharrten, las er der Zeit die Epistel Johannes, die mir hernach M. Georg Rörer abzuschreiben gab.“ Vgl. Brief Rörers an Stephan Roth (Zwick. R. L. D. 36) (vom 14. Dezember 1527): „Praelegit hactenus Epistolam Joannis.“

4) B. 24 m; vgl. Köstlin, M. L. II, S. 157; Rörer an Stephan Roth (Buchwald, Zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgeschichte, S. 17): „Ad Titum heri, hoc est 13 decemb. absolvit, inchoaturus ad Philemonem ad futuram hebdomadam.“

5) B. 24 m; vgl. oben n. 4.

6) B. 24 m; vgl. Köstlin, M. L. II, S. 157; Rörer an Stephan Roth (Buchwald a. a. O, S. 24): „— non libenter discederem, antequam D. Martinus extremam manum imponeret epistolae priori ad Timotheum“ (d. d. 26. Febr. 1528).

7) Bos. o. 17 m; vgl. Köstlin, M. L. II, S. 157 f. Das Manuskript trägt Spuren des Gebrauchs durch Andreas Poach; auch findet sich S. 145

7) Psalm 118, gehalten am 20. November 1529 [1]).
8) Hoheslied, 7. März 1530 bis 22. Juni 1531 [2]).
9) Galaterbrief, 3. Juli bis 12. Dezember 1531 [3]).
10) Psalm 2, 5. März bis 5. Juni 1532 [4]).
11) Psalm 51, 10. Juni bis 6. August 1532 [4]).
12) Psalm 45, 20. August bis 4. November 1532 [4]).
13) Stufenpsalmen, Mitte November 1532 bis 27. Oktober 1533 [4]).
14) Psalm 90, 26. Oktober 1534 bis 31. Mai 1535 [5]).
15) Die von Veit Dietrichs Söhnen herausgegebenen Psalmenauslegungen [6]). Es liegt uns hier vermutlich eine (sicher von Rörer gefertigte) Abschrift des Dietrichschen Manuskriptes vor, der ganze Band XVII der Op. ex. lat. Erl. — Außer diesem aber enthält unser Band eine Menge Nachschriften noch unbekannter Psalmenauslegungen Luthers.

II. Predigten.

1. Aus dem Jahre 1523 ist der vollständige [7]) Jahrgang Predigten erhalten (Bos. o. 17^A^) [8]), dessen Register aus dem Zwickauer Cod. XXXIII bereits mitgeteilt ist in Buchwald, A. Stoachs handschr. Samml. S. XVI—XVIII, sowie die Predigten über die Genesis (Bos. o. 17^a^) [9]).

---

die Notiz: „Vides hic quod M. Andreas Boch scripserit ex his chartis passionem Johannis."

1) B. 24^m^.

2) B. 24^m^; vgl. Köstlin, M. L. II, S. 156.

3) B. 24^d^; vgl. Köstlin, M. L. II, S. 272. Auf dem Titelblatt steht der Vermerk: „Caepta est excudi 24. Januarij 34. anni.

4) B. 24^p^; vgl. Köstlin, M. L. II, S. 271 f.

5) B. 24^k^; vgl. Köstlin, M. L. II, S. 307 f.

6) Bos. o. 17.

7) Unter „vollständiger Jahrgang" ist hier und im folgenden die im Zusammenhange nachgeschriebene Predigtreihe Luthers für das betr. Jahr zu verstehen.

8) Es fehlt nur die erste Bogenlage, Bl. 27 und 52—63; die fehlenden Blätter 64 bis 75 fanden sich, neu als Bl. 57 bis 68 bezeichnet, in Bos. o. 17^a^.

9) Ihr Anfang wird hier auf Judica 1523 angesetzt, während Cod. Heidelb. 41 Bl. 1^b^ zu Laetare bemerkt: „nachmittage hat doct: M: L: genesin ahn-

2. 1524: Der vollständige Jahrgang Predigten (Bos. o. 17[A], Bl. 122—147; Bos. o. 17[b]), dessen Register a. a. O. S. XVIII—XX) schon veröffentlicht ist, sowie die Predigten über Exodus (Bos. o. 17[k]).

3. 1525: Der vollständige Jahrgang Predigten (Bos. o. 17[c]), dessen Register a. a. O. S. XX—XXIV; einzelne Predigten stehen auch Bos. o. 17[l], sowie eine „Concio M. Luth. de coena domini in proximo pago habitus Anno 25" (Bos. q. 24[n]).

4. 1526: Vollständiger Jahrgang der Predigten (Bos. o. 17[d]), dessen Register a. a. O. S. XXIV—XXVI. Hier befinden sich auch die drei Predigten, die als „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister" veröffentlicht wurden. Einen diesbezüglichen Hinweis fand ich schon im Cod. Heidelb. 41. Vgl. Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte XI, S. 476.

5. 1527: Eine Predigt vom 7. Juli (Bos. o. 17[d]), Predigten über Leviticus (Bos. o. 17[k]). Der a. a. O. S. XXVI—XXVIII registrierte Band, der den vollständigen Jahrgang Predigten enthielt, ist noch nicht gefunden. Derselbe ist freilich auch in dem „Katalogus"[1]) (Bos. q. 25[b]) schon nicht mehr aufgezeichnet.

6. 1528: Vollständiger Jahrgang der Predigten (Bos. o. 17[e]), dessen Register a. a. O. S. XXIX—XXX, einzelne Predigten über Numeri (Bos. o. 17[k]). Von größter Wichtigkeit aber sind die drei Predigtcyklen, in denen Luther den gesamten Katechismusstoff behandelt hat (B. 24[i]).

1. Cyklus.

1.	18.	Mai:	Einl., 1. Gebot.
2.	19.	„	2. 3. Gebot.
3.	20.	„	4. 5. Gebot.
4.	22.	„	6.—10. Gebot.

---

gefangen zu predigenn". Übereinstimmend mit unserer Handschrift hat Ern. G. A. Weim. Reg. O. p. 311—317. GG. 4: „— — Bis auff den Sontag Judica, des XXIII iars, da er genesim furgenomen hat zu handlen, welchen er volendet hat den Sontag nach des heiligen Creutz erhebung Anno XXIIII" (Luther predigte also über die Genesis vom 22. März 1523 bis 18. September 1524). Vgl. Buchwald, A. P. handschr. Samml. XXXIII.

1) S. oben S. 380.

5. 23. Mai: Symbolum.
6. 25. „ 1. und 2. Bitte.
7. 26. „ 3. bis 5. Bitte.
8. 27. „ (6. Bitte — Schluß)
9. 28. „ Taufe.
10. 29. „ Abendmahl.
11. 30. „ „

2. Cyklus.

1. 14. September: Einl., 1. Gebot.
2. 15. „ 2. 3. Gebot.
3. 17. „ 4. Gebot.
4. 18. „ 5.—7. Gebot.
5. 19. „ 8.—10. Gebot.
6. [21.][1]) „ Symbolum.
7. 22. „ Paternoster.
8. [23.][1]) „ „
9. 24. „ Taufe.
10. 25. „ Abendmahl.

3. Cyklus.

1. 30. November: Einl., 1. Gebot.
2. 1. Dezember: 2. 3. Gebot.
3. 3. „ 4. Gebot.
4. 4. „ 4. 5. 6. Gebot.
5. 7. „ 7.—10. Gebot.
6. 10. „ Symbolum.
7. 14. „ Paternoster.
8. 15. „ P. (4. B. — Schl.)
9. 17. „ Taufe.
10. 19. „ Abendmahl.

Die Entdeckung jener Katechismuspredigten im Vereine mit den von dem Verfasser dieses Aufsatzes in der Zwickauer Ratsschulbibliothek gefundenen Briefen aus der Reformationszeit [2]) hat die

---

1) Das Datum ist in diesem Cyklus nicht besonders angegeben, aber wohl so zu ergänzen.

2) Vgl. Archiv für Geschichte des Deutschen Buchhandels. Bd. XVI,

Möglichkeit gewährt, in das über der Entstehung der Lutherschen Katechismen lagernde Dunkel Licht zu bringen.

Auf Grund derselben kann folgendes festgestellt werden.

Luthers Auslegung der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers, wie wir sie im Cat. min. finden, erschien bereits im Januar 1529 in Plakatform (vgl. Rörers Brief an Roth vom 20. Januar 1529 bei Buchwald, Zur W. St. u. U.-Geschichte, S. 51). Hierzu kam im März 1529, in gleicher Form erschienen, die Auslegung der beiden Sakramente (vgl. Rörers Brief an Roth vom 16. März 1529 in Archiv für Geschichte u. s. w. XVI, S. 84 f.). Diese „tabulae" faßt in Buchform (vielleicht auf Bugenhagens Veranlassung) zum erstenmale (unter Beifügung des Benedicite und Gratias) zusammen der niederdeutsche „Eyn Katechismus effte vnderricht, Wo eyn Christen huesßwerth syn ghesynde schal vpt eyntfoldighefte leeren, vp frage vnnd antwort gestellt. Marti. Luth. 1529" [1]). — Am 16. Mai 1529 wird zum ersten Male der „Catechismus minor" versendet (a. a. O. S. 87), dessen Beschaffenheit wir aus drei Nachdrucken zu erkennen vermögen. Am 13. Juni 1529 schreibt Rörer (Buchwald, Zur W. St. u. U. Geschichte, S. 60): „Parvus catechismus sub incudem iam tertio reuocatus est, et in ista postrema editione adauctus: ideo huius j exemplar tibi mitto". Diese Ausgabe ist uns noch erhalten. Sie trägt den Titel: „Enchiridion. Der kleine Katechismus für die gemeine Pfarher vnd Prediger, Gemehret vnd gebessert, durch Mart. Luther. Wittemberg." Von Versendung des großen Katechismus hören wir zum erstenmale am 23. April 1529 (Buchwald, Zur W. St. u. U.-Geschichte, S. 59). Daß ihm die 1528 gehaltenen Predigten zugrunde lagen, verrät uns Rörer in dem schon oben angeführten Briefe vom 20. Januar 1529: „Jam noui nihil in lucem prodit: ad nundinas credo franckofurdenses futuras Catechismus per D. M. prae-

---

S. 1—242, und Buchwald, Zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgeschichte in der Reformationszeit. Leipzig 1893.

1) Möncke berg, Die erste Ausgabe von Luthers Kleinem Katechismus, S. 1—32.

dicatus pro rudibus et simplicibus aedetur." Aber nicht nur jene 1528er Predigten hat Luther in seinem Cat. mai. verarbeitet, sondern auch noch zwei Predigten aus dem Jahre 1529. Die Frühpredigt vom Palmsonntag (21. März; Buchwald, Andreas Poachs Sammlung handschr. ungedruckte Predigten D. M. L. I, S. 70—74) ist die zum Teil wörtlich benutzte Vorlage für „Eine kurze Vermahnung zu der Beicht" (die symbolischen Bücher der ev.-luth. Kirche ed. Müller. 1848 S. 839—844) und der Schluß des Cat. mai. (von R. 562 ab) ist nichts anders als Luthers Gründonnerstagspredigt von 1529 (Poachs Sammlung S. 95—100).

Hiernach kann Luther den Cat. mai. im Manuskript erst nach dem 25. März 1529 vollendet haben. Der Druck war bereits so weit fortgeschritten, daß man bald die Ausgabe erwartete (vgl. Brief Rörers vom 30/31. März 1529: „Turca nondum totus excusus est nec Catechismus" Buchwald, Zur W. St. S. 59). Erst im April wird Luther den letzten Teil zum Manuskript des Cat. mai. dem Drucker übergeben haben [1]). Am 23. April ist der Druck, wie schon oben gesagt, vollendet.

7. 1529: Vollständiger Jahrgang der Predigten (B. 24°), das Original für die Poachsche Kopie (Zwick. R. S. B. Cod. XXV; vgl. Poachs handschr. Samml. S. XI f.

8. 1530: Vollständiger Jahrgang (B. 24ⁱ), das Original für die Stolsische Kopie (Zwick. R. S. B. Cod. XXIX; Poachs Samml. S. XII.).

9. 1531: Vollständiger Jahrgang (B. 24ˡ), das Original für die Poachsche Kopie (Zwick. R. S. B. Cod. XXXI; Poachs Samml. a. a. O.).

10. 1532: Vollständiger Jahrgang samt Hauspredigten (B. 24ᵇ).

11. 1533: Vollständiger Jahrgang samt Hauspredigten (B. 24ᵍ), einzelne Predigten auch B. 24ᵇ.

---

1) Im März wird er kaum denselben noch vollendet haben. Er predigte am 21. März (2mal), 22., 23., 24., 25. (2mal), 26., 27. (2mal), 28. (2mal), 29. (2mal), 30. (2mal), 30. (2mal), und am 31. März (Poachs Sammlung, S. 70—153).

12. 1534: Vollständiger Jahrgang samt Hauspredigten (B. 24^{n}).

13. 1535: Vollständiger Jahrgang (B. 24^{k}).

14. 1536: Vollständiger Jahrgang (B. 24^{f}), Original für die Stolsche Kopie (Zwick. R. S. B. Cod. XXX; Poachs Samml. a. a. O.).

15. 1537: Vollständiger Jahrgang (B. 24^{e}), Original für die Poachsche Kopie (Cod. Maih.; Poachs Samml. S. XIII). Predigt zu Schmalkalden [1]) (B. 24^{e} und B. 24^{n}); die Vorlage für die Conciunculae [2]).

16. 1538: Vollständiger Jahrgang (B. 24^{e}).

17. 1538: Predigten über das Matthäusevangelium (B. 24^{u}).

18. 1541: Einzelne Predigten (B. 24^{c}).

19. 1542: Einzelne Predigten (B. 24^{c}).

20. 1544: Einzelne Predigten (B. 24^{n}) [3]).

III. Briefe.

Die meisten der Rörerschen Bände enthalten zahlreiche Briefkopieen, die systematisch noch längst nicht ausgenutzt sind.

Abgesehen von einigen noch ungedruckten Briefen, unter denen der von Burkhardt, Luthers Briefwechsel S. 493 (Note 2), vermißte besonders hervorgehoben zu werden verdient, ist der hier gehobene Schatz vornehmlich deshalb wertvoll, weil er für manchen Brief das lateinische Original (z. B. für De W. Seidem. VI. S. 218 ff.) giebt, für manchen den Adressaten uns nennt (z. B. De Wette V. S. 250 f. ist an Hieronymus Krappe gerichtet; IV. S. 7 f. hat die Überschrift: Meinen lieben Tischgesellen Peter vnd Hiero: Weller, Henrich Schneidewin vnd andern zw Wit:"), für manchen das Datum angiebt (z. B. der eben erwähnte Brief V. S. 250 f. datiert: 3. Febr. 39), für manches N. N. den Namen verrät oder sonst verstümmelte Namen berichtigt (z. B. De Wette-Seidem. VI. S. 136 ist statt Wolf Kremlein Wolff Breunlein zu lesen).

1) E. A. 23, 239 ff.

2) Op. VII, 373 ff.

3) Für die Jahre von 1539 ab bieten die Ergänzungen die Zwickauer Codd. XXXI, XXVII, XXXII und XXVIII (vgl. Poachs Samml. S. XII f.).

Eine Reihe von Briefen bieten uns hier noch Zusätze Melanchthons, die bisher nicht mit abgedruckt sind.

Ausführlicher hier auf diese äußerst zahlreichen Briefkopieen einzugehen, verbietet die Enge des Raumes. Auch ist es nicht meine Aufgabe, hier Einzelnes darzustellen.

IV. Tischreden.

Auch von Luthers Tischreden enthalten die meisten der Jenaer Bände mehr oder minder ausführliche Nachschriften, die nicht nur textkritisch von Wert sind, sondern auch das Bekannte bereichern. Daß hier und da ihre Quelle mit genannt wird, macht sie besonders wertvoll.

V. Verschiedenes.

Rörer begnügte sich nicht damit, einzelne, auch die kleinsten Manuskripte Luthers zu sammeln, mochten sie selbst von Setzerhänden beschmutzt sein, — er hat auch von Luthermanuskripten, die nur aus „Zetteln" bestanden, uns Abschriften hinterlassen (Bos. q. 24ᶜ). Von besonderem Werte dürfte eine Rörersche Kopie (a. a. O.) sein, die den Titel trägt „Cogitationes d. doctoris Mart. Lutheri quas publico scripto orbi proponere voluit in libello contra Papistas et eorum ordines, sed aduersa valetudine impeditus non potuit". Vermutlich ist dieses der Plan zu jener Schrift gegen das Papsttum, mit der sich Luther im April 1545 beschäftigte [1]).

In demselben Bande (Bos. q. 24ᶜ) ist uns eine Disputation Luthers über Matth. 19, 21 enthalten, 91 Sätze „D. M. L., die er in einer freien öffentlichen Disputation verteidinget hat Anno 1540".

Ein bereits 1703 für die Lutherforschung wieder benutzter Band der Rörerschen Sammlung ist Bos. q. 25ᵃ. Er enthält das auch in der Weim. Ausg. Bd. I, S. 352 erwähnte, leider aber vor dessen Erscheinen nicht gesuchte „Manuskript der Jenaer Bibliothek" mit den „Conclusiones D. Martini Lutheri Heydelbergae disputatae. Ex philosophia". Derselbe Band enthält übrigens auch

1) Köstlin, M. L. II², S. 617.

die Vorlagen zu mancher Schrift Luthers, die zuvor in keinem Einzeldruck zuerst in der Wittenberger Ausgabe Aufnahme fand. Ein ebendaselbst befindliches Manuskript des Kleinen Katechismus wird eine eingehende Sonderuntersuchung erfordern.

Besonders dankbar müssen wir Rörer sein für seine Aufzeichnungen über die Bibelrevision vom Jahre 1539 ab, die unter dem Titel „Annotationes in Biblia cum Anno 39 denuo percurrerent ea" Bos. q. 24ᵉ enthält. Wir hören hier, was die Teilnehmer besonders Luther und Melanchthon für Bemerkungen dabei gemacht, und können fast bis auf jeden einzelnen Tag bestimmen, bei welchem Kapitel die Revisoren standen.

Ähnlicher Art wie diese „Annotationes in Biblia" sind Bemerkungen zum Psalter, Luthers, Melanchthons und Zieglers Munde entstammend, die uns Bos. o. 17ⁿ aufbewahrt. Sie gehören in das erste Viertel des Jahres 1525.

Das Gesagte, das nur in großen Zügen ein Bild von dem Umfange der Jenaer Lutherschätze geben soll, wird genügen, deren Bedeutung nachzuweisen. Es wird kaum einer der weiteren Bände der Weimarer Lutherausgabe erscheinen, der nicht aus ihnen eine Bereicherung erfahren würde. Bedauerlich ist es, daß der 12. Band bereits erschienen war, als der Fund gemacht wurde. Zu den Predigten des Jahres 1523, wie sie dort gegeben sind, machen sich umfängliche Nachträge nötig. Möge sorgfältiges Forschen in den Bibliotheken solches für die Zukunft vermeidbar machen! Ich bin überzeugt: zu Zwickaus und Jenas Bibliothek wird manche andere noch sich gesellen, da wertvolle Lutherana der Hebung harren.

5.

Über Hans Nielsen Hauge.

Von

Dr. H. Kent,
Pastor an der Johanniskirche in Christiania, Norwegen.

In mehreren deutschen, sowohl kirchlichen wie allgemeinen Encyklopädien [1]) habe ich den norwegischen Laienprediger Hans Nielsen Hauge und dessen Wirksamkeit in einer Weise dargestellt gefunden, welche durchaus der historischen Begründung entbehrt. Da es in wissenschaftlicher Hinsicht unzulässig und, wie wir hier in Norwegen gesehen haben, in praktisch-kirchlicher Hinsicht nachteilig ist, daß eine solche Berichterstattung über Hauge, die fast als ein Mythus erscheint, sich als historische Wahrheit festsetzt, so erlaube ich mir in zusammengedrängter Form wiederzugeben, was ich bei verschiedenen Veranlassungen über diese Frage geschrieben habe, ohne daß die Repräsentanten eines hier in Norwegen verbreiteten Pietismus, welche die Gewährsmänner jener deutschen Encyklopädien gewesen sind, etwas darüber mitzuteilen, für gut befunden haben.

Dr. A. Chr. Bang, welcher eine in jenen Artikeln über Hauge als Hauptschrift bezeichnete Biographie desselben geschrieben hat, äußert sich über den Zustand, in welchem sich die norwegische Kirche zur Zeit von Hauges Auftreten im Jahre 1796 befunden haben soll, folgendermaßen: „Unter der eingebildeten Aufklärung war die Finsternis so groß, daß das Tageslicht auf ewig gewichen schien" ... „Gepredigt von den allermeisten Kanzeln, eingeschmuggelt in die Volksschulen, an den Markt gebracht durch Bücher und Zeitungen, hatte der Rationalismus sich wie eine Pest auf das ganze geistliche

1) Vgl. Herzogs Realencykl. Bd. V, S. 646 ff.

Leben geworfen." Das war nach Dr. Bang der dunkle Hintergrund, von welchem H. N. Hauges Gestalt sich leuchtend abhob.

Diese Schilderung, welche lediglich als eine Behauptung bezeichnet werden muß, für die Dr. Bang, trotzdem er dringend dazu aufgefordert ist, nicht den geringsten Beweis beigebracht hat, befindet sich in Widerstreit mit ganz unumstößlichen Beweisen entgegengesetzter Richtung. Wir sind in der glücklichen Lage, beweisen zu können, daß 1796, in dem Jahre vor Hauges Auftreten, sämtliche Bischöfe, 10 an Zahl, in der dänisch-norwegischen Kirche Männer von altorthodoxer Richtung waren. Nach Dr. Bang bedeutet Hauges Auftreten den Wendepunkt, wo das Ende des Rationalismus uns nahe ist, nachdem er angeblich lange Zeit die Kirche geplagt hat, und doch sitzen in demselben Jahre, wie zu allen Zeiten seit der Reformation, orthodoxe Männer auf den Bischofsstühlen. Man wird vergeblich nach einem Grunde suchen, der solches Wunder erklären könnte.

Von dem Stift Bergen sagt Herr Bang, daß die Pastoren in der Stadt Bergen rechtgläubig waren, während es von denjenigen auf dem Lande heißt: „die meisten waren Rationalisten". Dieser letzteren Behauptung widerspricht das Zeugnis, welches Bischof J. N. Brun in einem Visitationsbuche über diese Geistlichen ablegt. Bischof Brun war ein Mann von streng orthodoxer Richtung. Auch Dr. Bang betrachtet ihn als den größten Mann in der norwegischen Kirche jenes Jahrhunderts „neben H. N. Hauge". Man wird deshalb auf keiner Seite bestreiten, daß Bischof Brun kompetent war, in christlicher und kirchlicher Weise über den theologischen Standpunkt der betreffenden Geistlichen zu urteilen. Man ersieht aus seinen Bemerkungen im Visitationsbuche, daß er sein besonderes Augenmerk gerade auf die Lehre der jüngeren Pastoren richtete, bei welchen man am meisten Ursache zur Besorgnis haben konnte; und darum ist dieses Visitationsbuch eine so außerordentlich wichtige Quelle. Nach Bruns Aufzeichnungen, welche etwa 60 Geistliche betreffen, gab es im Jahre 1796 nur einen — 1 —, der vielleicht als Neolog bezeichnet werden konnte. Diese Zahl erhöhte sich nach Brun bis zum Jahre 1804, wo Hauges Wirksamkeit aufhörte, auf 3 oder vielleicht 4, während die übrigen Geist-

lichen, worüber ausdrücklich Bericht vorliegt, ungefähr 60 an Zahl, treu zur Kirchenlehre standen. Es unterliegt daher keinem Zweifel, daß Dr. Bangs Angabe inbetreff des Stifts Bergen vollkommen unrichtig sein muß.

Hinsichtlich der Verhältnisse im Stift Christiania, welches damals das später errichtete Stift Hamar mitumfaßte, sind wir im Besitz eines merkwürdigen kleinen Dokuments, das als ein Beweis instar omnium für meine Auffassung von der Stellung der damaligen norwegischen Geistlichkeit zum Rationalismus bezeichnet werden darf. Der Bischof des Stifts sandte ein ganz kurzes Schreiben an einen jungen Studenten, namens Malthe Möller, der anonym ein theologisches Repertorium in neologischem Geiste herauszugeben begonnen hatte. Dieser junge Mann, welcher in einem so überlegenen und anmaßenden Tone redete, daß manche glaubten, ein älterer Geistlicher versteckte sich hinter der Maske der Anonymität, hatte sein Repertorium an den Bischof gesandt mit der Bitte, sich für dessen Verbreitung zu interessieren, erhielt aber folgende Antwort: „Das erste Heft des Repertoriums, darinnen Sie die Grundwahrheiten der christlichen Religion niederzureißen suchen, hat einen so großen Abscheu gegen diese ärgerliche Schrift erregt, daß keiner der Geistlichen hier im Stift noch mehr von der Sorte haben will. Die zugesandten Subskriptionsbogen erfolgen hierneben zurück. Ich kann nicht glauben, daß Sie Geistlicher sind, obwohl Sie es selbst bezeugen; denn da würden Sie ja gegen Ihren freiwillig abgelegten Eid handeln. Ich will lieber glauben, daß Sie einer jener Irrsterne unserer Zeit sind, die mit ihrer falschen Aufklärung die einfältigen irre zu führen und das Evangelium Christi zu verkehren trachten. Weder ich noch die Geistlichen hier im Stift achten es für eine Ehre, zu der Zahl jener zu gehören, und suchen Sie darin eine Ehre und Ruhm, so beklage ich Sie und muß mit Paulus sagen: Euer Ruhm ist nicht fein.

Opslo, 2. März 1795.

C. Schmidt.“

Als der Bischof diesen Brief schrieb, war er 20 Jahre lang Bischof des Stifts gewesen, so daß er, gewiß besser als irgendein anderer, seine Geistlichen gekannt hat. Daß Bischof Schmidt ein

eifriger Anhänger der alten Kirchenlehre und ein entschiedener Gegner aller Neologie war, ist genugsam bekannt und geht auch mit voller Klarheit aus dem oben mitgeteilten Briefe hervor. Nach Dr. Bang waren in diesem Stifte „mit sehr wenigen (9—10) Ausnahmen fast sämtliche (179) Geistliche Irrlehrer". Daß Dr. Bangs Behauptung unhistorisch ist, geht schon hinlänglich aus den Äußerungen des Bischofs hervor, welche keine Widerlegung erfahren haben.

Diesen Angaben können noch einige Mitteilungen eines alten ehrwürdigen Geistlichen, des verstorbenen Stiftspropstes Lassen in Christiansand, hinzugefügt werden. Während der Polemik, welche entstand, als ich meine Meinung über H. N. Hauge geltend machte (1884), trat dieser 90jährige Mann auf meine Seite und erklärte, daß meine Ansicht über diese Frage zutreffend sei. Er berief sich auf seine persönliche Bekanntschaft mit vielen Geistlichen der in Rede stehenden Zeit. Er sagt: „Ich habe viele der damaligen Geistlichen gekannt, deren ich mich mit Liebe und hoher Verehrung erinnere, überzeugt davon, daß sie fromme Diener Gottes waren, welche Gottes Wort unverfälscht ihrem Amtseide gemäß verkündigten und sich der Verantwortlichkeit ihres Amtes bewußt waren." Ferner sagt er: „Am Schlusse des 18. Jahrhunderts und noch über das erste Dezennium des 19. hinaus stand der allergrößte Teil der norwegischen Geistlichkeit noch auf lutherischem Boden und verkündigte das Evangelium nach der Lehre unserer Kirche." Er hat dabei in einem an mich gerichteten Briefe, dessen Veröffentlichung er mir gestattete, über jeden einzelnen Geistlichen auf einer Küstenstrecke von 154 Kilometer an beiden Seiten von Christiansand Nachweis geliefert und fällt über jeden einzelnen von ihnen das Urteil, welches oben inbetreff des Gesamtzustandes citiert ist. Der alte Stiftspropst Lassen war während seiner ganzen langen Amtszeit im Stift Christiansand angestellt, und darum ist sein Zeugnis von allergrößtem Belang. Auf diesen Punkt noch näher einzugehen, würde für deutsche Leser weniger Interesse haben. Was hier angeführt ist, dürfte zur Beleuchtung des Gesamtzustandes hinreichen. Im Stift Christiania waren zu jener Zeit 179 Geistliche, welche ein Drittel der Geistlichkeit des Landes ausmachten, und über diese spricht sich Bischof Schmidt in einer Weise

aus, welche nur geringen Zweifel an der kirchlichen Rechtgläubigkeit dieser Geistlichen zuläßt. Nimmt man dazu das außerordentlich wichtige Zeugnis des Bischofs Brun und Stiftspropstes Lassen, so hat man eine Charakteristik von weit mehr als der Hälfte der damaligen Geistlichkeit des Landes. Dr. Bang hat behauptet, daß er über jeden einzelnen der damaligen norwegischen Geistlichen unterrichtet sei, aber er hat nichts veröffentlicht, was uns in den Stand setzt, seine Angaben zu kontrollieren. Es ist klar, daß solcher Geistlichen nur sehr wenige sind, die etwas hinterlassen lassen, woraus Schlüsse hinsichtlich ihres theologischen Standpunktes gezogen werden könnten. Dr. Bang hat freilich Rundreisen gemacht und Erkundigungen eingezogen; aber es ist deutlich zu sehen, daß er seine Nachrichten aus dem kleinen und beschränkten Kreise der Konventikelleute geholt hat, die als trübe Quellen bezeichnet werden müssen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß im ganzen Lande etwa dieselben Zustände geherrscht haben wie in denjenigen Landesteilen, über welche das Zeugnis der drei genannten Männer vorliegt. Hinsichtlich seiner Mitteilungen über einzelne Geistliche ist Dr. Bang in nicht ganz wenigen Fällen überführt, sich thatsächlicher Unrichtigkeiten schuldig gemacht zu haben.

Daß die Sachlage nicht anders sein konnte, geht auch daraus hervor, daß die Geistlichen fast ausschließlich in den verschiedenen Formen der älteren kirchlichen Rechtgläubigkeit, wie sie sich im vorigen Jahrhundert vorfanden, erzogen worden waren. Die verschiedenen Typen dieser Rechtgläubigkeit wurden in der theologischen Fakultät zu Kopenhagen, wo diejenigen, welche in Norwegen Geistliche werden wollten, damals studierten, von Peder Holm (1746 bis 1777), Peder Rosenstand Goiske (1749—1769), Nikolai Edinger Balle (1772—1798), Hektor Frederik Jansen (1774—1788) repräsentiert. Peder Holm legte seinem Vortrage Buddeus zugrunde, Goiske war ein sehr orthodoxer Wolfianer, dessen Standpunkt mit demjenigen Baumgartens in Halle zusammenfällt. Balle huldigte auch der alten Orthodoxie des 17. Jahrhunderts, aber seine Dogmatik, welche gedruckt vorliegt, ist auf dem Grunde der Schrift aufgebaut, indem er doch öfter nach der Forderung einer fortgeschritteneren Exegese zu dem Resultate kommt, daß viele Schrift-

beweise der alten Dogmatiker als nicht zweckdienlich aufgegeben werden müssen. H. F. Jansen, der als ein einflußreicher Lehrer geschildert wird, teilte im wesentlichen Balles Standpunkt. Unter dem Einflusse dieser Männer waren sicherlich mehr als vier Fünftel der norwegischen Geistlichkeit herangebildet, und damit ist auch der theologische Standpunkt der letzteren bestimmt. Norwegen lag damals sehr weit abseits von den europäischen Gedankenströmungen, und es ist wenig wahrscheinlich, daß die Geistlichen irgendwoher sonst einen Einfluß empfangen haben, der für ihre theologische Haltung bestimmend gewesen wäre. Jeder deutsche Theolog wird wissen, daß die obengenannten theologischen Standpunkte nicht als rationalistisch bezeichnet werden können.

Ein anderer Professor, auf den wir hier Rücksicht nehmen müssen, C. F. Hornemann, Professor von 1776—1830, war später einer der ärgerlichsten Repräsentanten des Rationalismus; aber man kann nicht sagen, daß dies zu der Zeit der Fall gewesen ist, wo er Einfluß auf diejenige Geistlichkeit haben konnte, welche bei Hauges Auftreten im Amte war. Bis zum Falle des bekannten Staatsmannes Guldberg im Jahre 1784 konnte der Rationalismus in Dänemark nicht zu Worte kommen. Als Beispiel hierfür dient die Thatsache, daß er Hornemann zwang, eine Abhandlung, in welcher derselbe die alte kirchliche Auslegung von Mich. 5, 1 ff. als messianische Weissagung wegzuexegesieren suchte, öffentlich zu widerrufen. Nach Guldbergs Falle machten sich allerdings freiere Anschauungen in der Kopenhagener Fakultät geltend, teils durch Hornemann, teils durch ein paar andere Professoren; aber das geschah so spät, daß es so gut wie gar keinen Einfluß auf die bei Hauges Auftreten im Amte stehende norwegische Geistlichkeit ausübte. Man muß im allgemeinen vorsichtig sein mit dem Parallelisieren der Zustände in Norwegen mit denjenigen in Deutschland. Die Ideen, welche in den großen Kulturländern auftauchen und vom Zentrum nach den ferneren Ländern hinaus drängen, nehmen nicht nur an Stärke ab, sondern stoßen auch auf Zustände, welche weiter in der Entwickelung zurückliegen und eine Modifikation in konservativer Richtung bewirken. Was in Deutschland Mode war, bedurfte vieler Jahre, etwa ein Vierteljahrhundert,

um nach Norwegen hinüber zu gelangen. Dr. Bang schildert, wie wir gesehen haben, den Zustand in Norwegen, als ob wir in Friedrichs II. Landen gesessen hätten und nicht an einer Stelle, wo der Rationalismus sich am letzten und schwächsten geltend machen mußte. Wenn er behauptet hat, daß der Rationalismus in die Volksschulen eingeschmuggelt worden sei, so fehlt hierfür jeder Beweis, ebenso wie für seine Behauptung, daß derselbe durch Bücher und Zeitungen auf den Markt gebracht sei. Eine in Kopenhagen herausgegebene Zeitschrift, „Fallesens Magazin“, in welchem neologische Anschauungen zu Worte kamen, hatte im Jahre 1793 drei — 3 — Abonnenten in Norwegen.

Von den jungen Norwegern, die nach Guldbergs Fall in Kopenhagen studierten und kurz vor Hauges Auftreten in der norwegischen Kirche Anstellung fanden, huldigten freilich infolge der freieren Richtung, die seit jener Zeit in der Fakultät aufkam, mehrere dem Rationalismus. Aber diese waren bei Hauges Auftreten erst so kurze Zeit im Amte, daß sie damals noch keinen wesentlichen Einfluß auf das kirchliche Leben gehabt haben können, um so weniger, als nach den Aufzeichnungen in Bruns Visitationsbuche die Zahl dieser rationalistisch Gesinnten verschwindend klein gewesen sein muß. Von mehreren der jungen Geistlichen, die ums Jahr 1790 ins Amt kamen, bezeugt Bischof Brun ausdrücklich, daß sie orthodoxe Männer waren; so schreibt er u. a. von dem späteren Pfarrer von Manger, Gabriel Heiberg: Thema Gabrieli: Christus omnia bene egit. Gabriel etiam omnia bene egit. Vultu ἰσαγγέλως, voce stentor, thematis executione ὀρθοδόξως. Nur sehr wenige von diesen jüngsten Pastoren hatten sich, wie wir von alten Amtsbrüdern, welche sie persönlich gekannt haben, berichtet wird, rationalistische Anschauungen angeeignet. Das erklärt sich einmal daraus, daß Balle noch in Segen als Universitätslehrer wirkte; dann aber ist es auch bekannt, daß die jungen Theologen norwegischer Herkunft, welche in einer weit mehr kirchlichen Atmosphäre aufgewachsen waren, sich in hohem Grade von Hornemanns Rationalismus abgestoßen fühlten.

Wenn Dr. Bang sagt, daß mit dem Jahre 1796 oder Hauges Auftreten der Rationalismus zu Ende geht und kirchliche Recht-

gläubigkeit ihren Anfang nimmt, so steht das entschieden im Widerspruch mit der historischen Entwickelung, indem gerade das Gegenteil, wie wir gesehen haben, der Fall ist. Der Maßstab, welchen der Biograph Hauges anlegt, wenn er in solcher Weise über die norwegische Geistlichkeit den Stab bricht, ist dem einseitigen und beschränkten Pietismus entlehnt, der von Argwohn gegen Geistlichkeit und Kirche erfüllt innerhalb der Konventikel gefunden wird. Legt man dagegen einen mehr objektiv kirchlichen Maßstab der Beurteilung zugrunde, so kann kein Zweifel darüber obwalten, daß die damalige norwegische Geistlichkeit mit wenigen Ausnahmen der alten reformatorischen Lehre ergeben gewesen ist. Man könnte fragen, ob die Orthodoxie, welche demgemäß in der norwegischen Kirche vorgefunden wurde, mittelst der öffentlichen Verkündigung eine wahre christliche Erbauung zu wirken vermochte. Ohne alles Bedenken darf diese Frage bejaht werden. Wir sind in Besitz von Postillen und Predigten aus der Feder von tonangebenden Männern, die in Buddeus' Theologie, in der Wolfschen Orthodoxie und in der von Halle repräsentierten Theologie erzogen waren, und man wird sie alle von einem christlichen und biblischen Geiste durchdrungen finden, der keinen wesentlichen Punkt in der alten Orthodoxie umgeht oder umdeutet und ohne Zweifel seinerzeit erbaulich gewirkt haben muß. Zu demselben Resultate werden wir durch das genannte Visitationsbuch des Bischofs J. N. Brun geführt, eines außergewöhnlich wohlredenden Mannes, dessen nachgelassene gedruckte Predigten ihn zu dem ehrenvollen Beinamen eines „Nordischen Chrysostomus" berechtigen, welchen mehrere Zeitgenossen ihm beigelegt haben. Er war ohne Zweifel ein Mann, welcher wußte, wie eine erbauliche Predigt beschaffen sein soll, und dessen Visitationsbuch voll von Bemerkungen ist, welche zeigen, daß die Pastoren erbaulich predigten.

Der Rationalismus, welcher sich in Dänemark in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts, bis etwa 1825, kräftig ausbreitete, berührte überhaupt Norwegen in sehr geringem Grade. Seit Anfang dieses Jahrhunderts kam aus verschiedenen Gründen nur eine sehr kleine Zahl Geistlicher von Dänemark nach Norwegen (daher schreibt sich der bedeutende Pastorenmangel in Norwegen von

1814—1830). Dadurch wurde das Eindringen des Rationalismus in Norwegen verhindert. Als die neue norwegische Universität im Jahre 1813 in Wirksamkeit trat, und Norwegen sich bald darauf von Dänemark trennte, wurden die Lehrstühle der theologischen Fakultät in Norwegen mit rechtgläubigen Männern besetzt (Hersleb und Stenersen, beide in ihrer Jugend von Grundtvig beeinflußt), und die Orthodoxie, welche später in der norwegischen Kirche herrschend wurde, ging von der theologischen Fakultät aus. Hans Nielsen Hauge hat keinerlei Einfluß auf diese Wendung der Dinge gehabt. Hauge wurde im Jahre 1804 arrestiert, und die unbedeutenden Bewegungen, welche sich an seine Person knüpften, wurden dadurch so lahm gelegt, daß keinerlei Kraft von ihnen ausgehen konnte. Es kann auch nicht ein einziger Geistlicher in der norwegischen Kirche nachgewiesen werden, der unter dem Einfluß von Hauge gestanden hat.

Wenn man nun nach allen diesem fragen will: Was hat denn Hauge ausgerichtet? so muß die Antwort lauten: Außerordentlich wenig. Nach vorliegenden Angaben (in den Berichten der damaligen Bischöfe) ist es nur eine verhältnismäßig geringe Anzahl der Kirchspiele des Landes, welche von dem sogenannten Haugianismus berührt waren. Und überdies können keineswegs alle „Haugianer" als Hauges geistliche Kinder bezeichnet werden. In Norwegen, welches stets hinter der allgemeinen Entwickelung zurückblieb, war der Pietismus am Schlusse des vorigen Jahrhunderts noch nicht ganz erloschen, und fast überall auf seinen Reisen begegnete Hauge solchen Überresten des Pietismus, die sich ihm anschlossen, ohne daß doch die Zahl seiner Anhänger als bedeutend bezeichnet werden kann. Er hat keine hervorragenden Predigtgaben gehabt; die Zahl seiner Zuhörer war in der Regel klein. Hätte man Hauge sich selbst überlassen, ohne ihn zu verfolgen, so würde er niemals eine besonders bemerkte Persönlichkeit geworden sein. Doch ist es nicht meine Meinung, Hauge als einen eigentlichen Märtyrer bezeichnen zu wollen; denn nicht nur wegen seiner Predigtwirksamkeit, durch welche er mit einem älteren Gesetze, dem sogenannten Konventikelplakat von 1741, in Konflikt kam, sondern auch wegen Handlungen von mehr qualifizierter Art wurde er in Anklagestand versetzt, und

seine Ehre ist in dieser Hinsicht kaum zu retten. Mit seiner Prädikantenthätigkeit, und gestützt durch dieselbe, verband er eine merkantile Wirksamkeit, teils durch Verkauf seiner — außerordentlich schlecht geschriebenen — Bücher, teils durch Handel anderer Art. Seine Einsicht in dergleichen Angelegenheiten ist unbestreitbar größer gewesen als seine kirchliche Kompetenz. Dieser Sinn für irdischen Gewinn brachte ihn in Konflikt mit der Justiz. Durch das Erkenntnis der ersten Instanz wurde er, außer wegen Übertretung des Konventikelplakates, zugleich wegen betrügerischen Verhaltens zu zwei Jahren Strafarbeit verurteilt. In zweiter Instanz wurde er freilich inbetreff des letztgenannten Punktes freigesprochen, aber mit der Formel: „for videre Tiltale", womit ausdrücklich bezeichnet wird, daß der Gerichtshof moralisch davon überzeugt war, daß er sich betrügerischen Verhaltens schuldig gemacht hatte, wenn auch der juridische Beweis „nicht in seiner ganzen Vollständigkeit vorlag". Wenn er in der ersten Instanz nur zu zwei Jahren Zuchthaus verurteilt wurde, so geschah dies, weil seine lange Untersuchungshaft infolge königlichen Befehls ihm bei der Strafzumessung zugute kam. Eine spätere Zeit hat die Unrichtigkeit des Urteils, das über ihn erging, nicht nachweisen können. Die lange Untersuchungshaft hatte darin ihren Grund, daß die Voruntersuchung lange Zeit in Anspruch nahm, da er im ganzen Lande umhergereist war, was den Fortgang der Gerichtsverhandlungen sehr verzögerte.

Wenn wir fragen, wie das, was wir einen Mythus nennen können, aufgekommen ist, so erlaube ich mir darauf hinzuweisen, daß seit etwa 1850 eine ausgeprägt pietistische Richtung, welche durch Professor Johnson, einen vermutlich in Deutschland ganz unbekannten Mann, mit vieler Ausdauer in der theologischen Fakultät zu Christiania repräsentiert gewesen ist, sich von da in weitere Kreise verbreitet hat. Wie aller Pietismus hat er keine wissenschaftliche Frucht gebracht, sondern wesentlich darauf hingearbeitet, die altlutherischen Ordnungen nach den einseitigen Anschauungen des Pietismus umzubilden. In Verbindung damit hat er vorzugsweise für die Innere Mission gewirkt und sich namentlich angelegen sein lassen, Laienprädikanten zu schaffen. Daß eine solche

Richtung ihren Vorteil darin fand, Hans Nielsen Hauge hervorzuziehen und ohne irgendwelche historische Berechtigung ihn zu einer außerordentlichen Größe und zu einem unschuldig leidenden Märtyrer zu stempeln, ist leicht erklärlich. Das ältere Geschlecht der Geistlichen, welche unter Stenersen und Hersleb ausgebildet worden, und die unzweifelhaft Männer von gläubiger Richtung gewesen sind, haben nicht anerkennen wollen, daß Hauge eine besondere Bedeutung gehabt habe.

6.

Nachtrag zu Jahrgang 1891, S. 741, inbetreff der Schriften von Johann von Goch.

Von

Andreas Knaake,
Pastor in Falkenberg bei Dommitzsch.

Nachträglich finde ich in der Helmstedter ehemaligen Universitätsbibliothek einen Originaldruck der epistola apologetica von Goch, wovon Panzer den Titel nur ungenau angegeben hat. Der Titel lautet:

EPISTOLA APO
LOGETICA D. IOANNIS GOC-
chij presbyteri. aduersus quendam prædicatorij
ordinis, declarans quid de scholastico-
rum scriptis, uotis, obligationi-
bus sit censendum & te-
nendum.

4°. Sign. Aij, Aiij, B, Bij, Biij, Biiij, 10 Blätter, das letzte leer; sine loco, anno, typo. Die Seiten A^b—Aij^b enthalten den Brief des Cornelius Grapheus, der bei Walch, monimenta medii aevi, vol. II. fasc. 1. praef. pag. XII—XVII abgedruckt ist; Aiij^a beginnt dann Gochs Brief unter der nochmaligen Betitelung:

EPISTOLA APOLOGETICA D. IOAN.
Gocchij. declarãs quid de ſcholaſticorᷓ ſcriptis & religioſorũ uotis. & obligationibus ſit cenſendũ & tenendũ.

und unter diesem Titel hat Walch fasc. 1. S. 3 den Brief abgedruckt. Man wird den Druck wohl in das Jahr 1520 oder 1521 zu verlegen haben.

Rezensionen.

1.

Zur neuesten Litteratur über Einleitung ins Alte Testament, eine Besprechung der Werke:

Ed. König (Prof. der Theologie zu Rostock), Einleitung in das Alte Testament mit Einschluß der Apokryphen und der Pseudepigraphen Alten Testaments. (Auch u. d. T.: Sammlung theologischer Handbücher. 2. Teil: A. Test. 1. Abteilung.) Bonn, Ed. Weber, 1893. XII, 580 S. gr. 8.

G. Wildeboer (Prof. in Groningen), De letterkunde des ouden verbonds naar de tijdsorde van haar ontstaan. Groningen, J. B. Wolters, 1893, VIII, 531 S. gr. 8.

S. R. Driver (Prof. in Oxford), an introduction to the literature of the Old Testament. Fourth edition. Edinburgh, T. a. T. Clark, 1892. XXXVI, 543 S. gr. 8.

W. Robertson Smith (Prof. in Cambridge, England), The Old Testament in the Jewish Church. A course of lectures on biblical criticism. Second edition revised and much enlarged. London a. Edinburgh, A. a. Ch. Black, 1892. XIV, 458 S. gr. 8.

H. Holzinger (Lic. Dr., Repetent am ev.-theol. Seminar in Tübingen, jetzt Diakonus in Münsingen,

Württemberg), Einleitung in den Hexateuch. Mit Tabellen über die Quellenscheidung. Freiburg i. B. und Leipzig, J. C. B. Mohr (P. Siebeck) 1893. XVI, 511 S. gr. 8.

Es sind fünf hervorragende Werke zur alttestamentlichen Einleitungswissenschaft, die wir im Nachfolgenden zur Anzeige bringen. Ihr nahezu gleichzeitiges Erscheinen ist ein sprechender Beweis für die noch immer anhaltende lebhafte Bewegung im Betrieb der alttestamentlichen Studien. Nicht minder erfreulich aber ist ein anderes: bei aller Verschiedenheit des Standpunktes sind doch alle fünf vollständig einig nicht nur inbetreff des guten Rechts der Litterarkritik, sondern auch inbetreff der zur Zeit wichtigsten kritischen Frage, der Reihenfolge der Pentateuchquellen. Ein erneutes Anzeichen, daß die Zeit nicht mehr fern ist, in der es nur einen, allgemein anerkannten und nicht mehr zu erschütternden Ausgangspunkt für die Weiterforschung giebt.

Das Werk von König zerfällt in vier Hauptteile: Die Quellen und Schicksale des Textes des Alten Testamentes, die Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften, die Geschichte der Sammlung und Abgrenzung (Kanonisierung) und die Geschichte, Hauptnormen und Hilfsmittel der Auslegung des Alten Testaments. Über die Berechtigung dieser Ausdehnung des Stoffs, sowie über die der Anordnung wird später noch zu reden sein. Zuvor bin ich dem Verfasser die Anerkennung schuldig: es steckt eine gewaltige Arbeit in diesem Buche. Die selbständige Durcharbeitung des gesamten Einleitungsstoffes und zwar auch sehr entlegener Teile desselben, die Heranziehung der in- und ausländischen Litteratur im weitesten Umfang und die Akribie in der Art ihrer Mitteilung werden das Buch auf lange hinaus zu einem wertgeschätzten und in einigen Punkten unentbehrlichen Hilfsmittel machen. Auch das darf zu seinen Vorzügen gerechnet werden, daß der Verfasser mit derselben peinlichen Sorgfalt und Gründlichkeit, die wir aus seinem „Offenbarungsbegriff des Alten Testaments“ und seinem „Lehrgebäude der hebräischen Sprache“ kennen, die Diskussion vor den Augen

des Lesers führt und nichts unterläßt, die wahre Beschaffenheit des Problems und die Schwierigkeiten seiner Lösung in ein helles Licht zu stellen. Daß hierbei gelegentlich, z. B. in Auseinandersetzungen mit K. F. Keil, des Guten zu viel geschieht und auch schlechthin Abgethanes noch einmal sehr ernsthaft widerlegt wird, erklärt sich offenbar daraus: der Verfasser hofft, durch die Gründlichkeit und Sachlichkeit seiner Darlegung endlich auch die zu überzeugen, für die bis jetzt die biblische Kritik bloß dazu da ist, geschmäht zu werden; er verspricht sich (Vorwort S. VIII) von seiner Methode eine Beilegung des leidigen Streits. Wir fürchten allerdings, daß er sich in dieser Hoffnung täuschen wird. Er wird mit uns anderen „vor das Forum des Glaubens und der Wissenschaft" geschleppt werden und zufrieden sein müssen, wenigstens noch mildernde Umstände für sich geltend machen zu können. Gegen jene Verunglimpfungen der ernsten und gewissenhaften Arbeit hilft nichts als Schweigen und der Trost, der aus Röm. 14, 4 zu entnehmen ist.

Als ein neuer Gesichtspunkt, der sich durch das ganze Werk sehr bemerkbar hindurchzieht, wird vom Verfasser gleich im Vorwort die eingehende Berücksichtigung der Sprachformen bezeichnet. Er ist „durch erschöpfende Beobachtung der Sprachbildung und Sprachverwendung zu der Überzeugung gelangt, daß eine geschichtliche Entwickelung der hebräischen Sprache Alten Testaments sich feststellen läßt, und daß die Zeugnisse dieser Sprachgeschichte bei der Entscheidung der litterarhistorischen Probleme des Alten Testaments eine ausschlaggebende Stimme besitzen müssen". In der That wird dann bei den einzelnen Büchern vieles feinere Material beigebracht; namentlich kehrt fast überall die Rubrik wieder, in der der Gebrauch von ânokhî und ânî zur Ermittelung der Entstehungszeit verwendet wird.

In den Prolegomena (S. 1 ff.) wird zuerst eine Übersicht über die geschichtliche Entwickelung nach den drei Rubriken „Juden, römische Kirche, Anhänger der Reformation" gegeben. Diese Einteilung hat zur notwendigen Folge, daß sich der Verfasser in der Hauptsache mit einer Bibliographie aus dem Bereiche der drei Rubriken begnügt. Eine „Geschichte" der Disziplin in dem für

sie hochwichtigen 17. Jahrhundert ist nicht zu geben, wenn man Spinoza und Rich. Simon (letzteren in einer Anmerkung) an verschiedenen Orten und ohne Beziehung zu einander erwähnt. Hier ist entschieden noch Raum für einen weiteren Ausbau. Der Nachweis von dem engen Zusammenhang der Textkritik mit der Litterarkritik, der mit dem Streit zwischen Cappellus und den Buxtorfen anhebende Kampf der historischen und dogmatischen Methode durfte schon an dieser Stelle nicht übergangen werden, um die geschichtlichen Wurzeln der noch heute vorhandenen Gegensätze recht verstehen zu lehren. So wäre namentlich auch eine nähere Charakteristik des alten J. G. Carpzov, des letzten wahrhaft selbständigen, sachkundigen und konsequenten Verfechters der rein dogmatischen Betrachtungsweise sehr lehrreich gewesen. Er hatte den Mut, es ehrlich und treuherzig herauszusagen, daß ihm die Forschung nur Mittel zur Verteidigung der schon fertigen Wahrheit sei. Die heutigen Nachbeter Carpzovs haben diesen Mut vielfach nicht, geben sich vielfach den Schein eigenen Prüfens und Forschens, während sie doch das Resultat auch längst fertig in der Tasche haben.

Überrascht war ich, in § 2 („Begriff und Methode") die alttestamentliche Einleitung definiert zu finden als „Darstellung der Gegenstände, deren Kenntnis auf die fruchtbringende Lektüre speziell des Alten Testaments vorbereitet". Damit wäre also die von Reuß (Einleitung ins Neue Testament 1842) und Hupfeld („Über Begriff und Methode der sogen. biblischen Einleitung" 1844) angebahnte und allmählich durchgedrungene Zurückführung der Einleitung auf eine Geschichte der Bibel wieder aufgegeben. An die Stelle des klar begrenzten Stoffes tritt aufs neue das Konglomerat; an die Stelle des einheitlichen Prinzips, ohne welches der Anspruch auf den Namen einer besonderen, wissenschaftlichen Disziplin nicht aufrecht zu erhalten ist, tritt wieder der Nützlichkeitsgrund, wie er seiner Zeit von de Wette (Einleitung § 1 und 5) vertreten ward. Praktisch kommt diese Rückkehr zu einem allseitig aufgegebenen Standpunkt in Königs Werk nur in zwei Punkten in Betracht: in den Normen der Textkritik (S. 130—133) und in den Grundsätzen der Hermeneutik, die S. 544 ff. in die Geschichte der Auslegung eingeflochten sind. Beide nehmen sich in ihrer Um-

gebung recht fremdartig aus, denn Theorie und Geschichte sind eben ganz verschiedene Dinge. Und wenn ich immerhin verstehen kann, was König dazu treibt, ja, warum es ihm ein Herzensbedürfnis ist, in seinem vierten Hauptteil eine „methodische Grundlage für eine wahrhaft historische Erforschung des Ideengehaltes des Alten Testamentes“ zu geben, als das wahre Ziel der Einleitung „die Harmonie der christlichen Glaubensüberzeugung mit allen wahrhaft begründeten Ergebnissen der Erforschung des Alten Testaments“ hinzustellen, so hege ich doch starken Zweifel, ob seine wohlgemeinte Absicht durch solche Anhängsel an die Darlegung des geschichtlichen Thatbestandes zu erreichen ist. Das Urteil über die Tragweite des Ideengehalts des Alten Testaments ist die Frucht der theologischen Gesamtanschauung über Bibel und Offenbarung und kann — so weit es überhaupt anzudemonstrieren ist — nur im Rahmen spezifisch theologischer, der systematischen Theologie zufallender Erörterungen erzeugt oder berichtigt werden. Die Erforschung des geschichtlichen Thatbestandes liefert allerdings der systematischen Theologie das wichtigste und schlechthin unentbehrliche Material, hat aber ihre Arbeit ohne alle Seitenblicke auf die Art seiner Verwendung zu verrichten. Unserem Verfasser aber sind diese Seitenblicke so wichtig, daß er S. 12 die Definition der Einleitung als einer „Geschichte des Alten Testaments“ eben deshalb ablehnt, weil sonst der Darsteller auf die Darstellung der richtigen Grundsätze der Auslegung verzichten müsse. Daß er aber damit leicht der Gefahr verfällt, die geschichtlichen Thatsachen im Lichte der „richtigen Grundsätze der Auslegung“ zu sehen, wird sich uns später wenigstens an einem Beispiel deutlich ergeben.

Dem ersten Hauptteil, den „Quellen und Schicksalen des Textes“, gilt in erster Linie das oben ausgesprochene Urteil, daß uns der Verfasser ein gründlich durchgearbeitetes, durchaus auf der Höhe der Forschung stehendes Material bietet. Seit Stracks verdienstvollen Prolegomena critica von 1873 und dem Artikel „Bibeltext des Alten Testaments“ von Dillmann in der PRE, Bd. I (1878) wüßten wir keine Behandlung dieses Stoffs von gleichem Werte zu nennen. Nur in dem Abschnitt über die sogen. dogmatischen Korrekturen (S. 79 ff.) hätten wir reichere Belege ge-

wünscht. So interessante Beispiele, wie die Ersetzung von ēphōd durch ārōn 1 Sam. 14, 18 (vgl. die LXX), von masseba durch mizbēach 2 Kön. 12, 10 (auch anderwärts ist mir die vom Verfasser bezweifelte Vertauschung dieser Wörter zweifellos) durften nicht fehlen; ebenso wenig die Umsetzung der Fragepartikel in den Artikel vor den beiden Partizipien Pred. 3, 21, oder die (grammatisch sinnlose) halachische Korrektur temīmīm Ezech. 46, 6 (vgl. 4 Mos. 28, 11). Den Widerspruch des Verfassers (S. 88 f.) gegen die Herleitung des masorethischen Konsonantentextes aus einem Musterexemplar vermag ich nicht als berechtigt anzuerkennen. Alle Gegengründe des Verfassers werden durch die einfache Erwägung hinfällig, daß gewisse schlechthin unsinnige Lesarten durch nichts anderes zu erklären sind, als durch das sklavische Gebundensein an eine bestimmte Vorlage. Ohnedies hätte man Lesarten, wie mischtachawītem, die doch unmöglich in allen zugebote stehenden Codices vorlagen, ohne weiteres aus der Welt geschafft. — S. 91 vermisse ich die von Zimmern (Zeitschr. für Assyr. 1891, S. 154 ff.) veröffentlichten „kanaanäischen Glossen" in den Tell-Amarna-Funden. S. 118 hätte ich die Verwendbarkeit der LXX für die Textkritik minder summarisch behandelt gewünscht. Der Verfasser kennt die betreffende neuere und neueste Litteratur so genau, daß ihm eine Klassifizierung der einzelnen Bücher der LXX nach ihrem textkritischen Werte (so namentlich eine Hervorhebung der Rezension Lucians vom Text der Samuelisbücher) ein Leichtes gewesen wäre.

Rezensent hat bisher über die Anordnung der beiden ersten Hauptteile geschwiegen; wie sehr sie anfechtbar ist, wird dem Leser am meisten fühlbar, wenn er (S. 134) vom ersten zum zweiten übergeht. Nachdem er über Quellen und Schicksale des Textes reiche Belehrung empfangen hat, durch die Geschichte der Übersetzungen bis herab zu den neuesten deutschen hindurchgeführt worden ist, geht er nun im zweiten Hauptteil zur Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften, also doch eben dieses Textes, über! Der Anstoß an dieser Umkehrung der naturgemäßen Anordnung wird durch die Bemerkungen des Verfassers auf S. 9 nicht gehoben. Das logische Prius ist, daß z. B. der Deuteronomiker oder der

Verfasser des Koheleth ein Buch schrieb. Inhalt, Art und Zweck dieser Bücher ist das erste, was die Forschung zu beschäftigen hat. Erst dann folgt naturgemäß die Geschichte ihres Textes und Gebrauches. Die Richtigkeit dieser Anordnung geht schon daraus hervor, daß noch niemand — auch der Verfasser nicht — eine Geschichte des Textes der einzelnen Bücher unternommen hat. Die Textgeschichte behandelt vielmehr fast ausschließlich den Bibeltext, d. h. den Text der zum Kanon oder doch zu Teilen des Kanon vereinigten Bücher. Ihre richtige Stellung ist also die, die ihr anderwärts fast überall angewiesen wird, nämlich hinter der Geschichte der Sammlung der Bücher zum Kanon.

Im zweiten Hauptteil nun (S. 134—436) zieht der Verfasser laut § 31 bei jedem Buche ein litterar-geschichtliches (auf den Selbstaussagen des Alten Testamentes beruhendes), ein sprachliches und ein sachliches (der Beziehung des Inhalts zur wahren Geschichte Israels entnommenes) Pro und Contra in Betracht. So erörtert er denn zuerst die Selbstaussagen des Tetrateuch, dann die des Deuteronom, ferner die Aussagen der übrigen biblischen Bücher über den Verfasser des Pentateuch, endlich die nachbiblische Litterargeschichte des Pentateuch. Auch hier muß Referent bekennen, daß er letztere viel eingehender gewünscht hätte. Dem Geschwätz, daß die Geschichte der Pentateuchkritik bis heute nur die Geschichte der tollen Einfälle dünkelhafter und ungläubiger Leute gewesen sei, kann am besten durch den Nachweis gesteuert werden, daß die Anfänge dieser Kritik bei (dem Katholiken!) J. Astruc von solchem Vorwurf gänzlich freizusprechen sind und daß diese Kritik selbst bei allen Irrgängen und Wandlungen doch Schritt für Schritt zu immer sichereren Erkenntnissen gelangt ist.

Ein Übermaß von Gründlichkeit muß ich es nennen, wenn der Verfasser den Sprachbeweis inbetreff des Pentateuch mit Erörterung der Frage einleitet: „Giebt es sprachliche Argumente der absoluten Authentie und Einheit des Pent.?" Da Verfasser selbst nachmals (S. 168ff. 217ff. 228ff.) den erschöpfenden Beweis für die sprachliche Verschiedenheit der drei Hauptschichten erbringt, so ist obige Frage gegenstandslos; der Inhalt von § 37 gehörte meines Erachtens hinter die Erörterung der sprachlichen Differenzen, ein-

geleitet durch die Bemerkung, daß angesichts der nun erwiesenen Verschiedenheit die angeblichen Argumente für die Einheit nicht mehr inbetracht kommen können. Ebenso muß ich mich natürlich gegen die Fragstellung von § 38 („Giebt es sachliche Beweise für die absolute Mosaizität des Pent.?") und § 39 („Giebt es Nachmosaisches im Pent.?") erklären. Zumal letztere Frage wird ja durch die ganze weitere Ausführung vollständig überflüssig; die ausdrückliche Widerlegung Keils zc. wäre höchstens wieder in einem Anhang oder einer Anmerkung zu geben gewesen.

Mit besonderem Interesse ging Referent an den Abschnitt (S. 180ff.), in welchem Verfasser seine Ansicht über die thatsächliche Entstehung des Pentateuch niedergelegt hat. Auf solche Überraschungen, wie ich sie hier erfuhr, war ich allerdings nach den früheren Äußerungen des Verfassers nicht gefaßt. So sind nach ihm unter den ältesten Baumaterialien auch schriftliche Aufzeichnungen aus vormosaischer Zeit im Pentateuch verarbeitet; Gen. 14 scheint ein Stück aus dem Buch von den Kriegen Jahwes zu sein; nach S. 185 kann es „am allerwenigsten einem begründeten Zweifel unterworfen werden, daß die vier letzten Bb. des Pentateuch in ihrem geschichtlichen und gesetzlichen Inhalt die Wirklichkeit der zweiten Hauptepoche der Geschichte Israels (d. h. der vorprophetischen Periode!) wiederspiegeln, wenn auch, schon nach den litterargeschichtlichen Angaben des Pentateuch selbst, in unmittelbarer oder mehr vermittelter Weise". S. 186 werden dann als die Bestandteile, die in erster Linie das mosaische Erbe enthalten, aufgezählt: Ex. 20, 1—17; 20, 22—23, 33; 34, 10—26; ferner „Moses Siegeslied Ex. 15, in dessen 17. V. nicht sicher eine Beziehung auf den Tempelberg enthalten ist", Num. 6, 24—26; 10, 35f. und 21, 14f. 17f. 27—30. Die drei Quellenschriften aber, die auch der Verfasser in der Reihenfolge JE, D, P anerkennt, beruhen nach S. 188 auf einer dreimaligen Verarbeitung der vormosaischen und mosaischen Baumaterialien. J und E bilden je eine einheitliche Schicht, und zwar weist E auf ein früheres religionsgeschichtliches Stadium hin, weil J die Mazzeben nicht mehr erwähnt [dann wäre also J wohl auch jünger als Jes. 19, 19? Daß übrigens E schon durch die Vermeidung des

Gottesnamens Jahwe eine weitfortgeschrittene Reflexion verrät, sei nur beiläufig bemerkt]. Nach S. 205 gehört E der Richterzeit an; J dagegen kann nicht über David hinaufdatiert werden (d. h., wenn ich die ganze Ausführung des Verfassers recht verstehe, er gehört wenigstens noch in Davids Zeit). Auch das Deuteronom ruht nach S. 215ff. auf einer mosaischen Grundlage. Die Haupttermine der Umarbeitungen waren: zuerst die Richterzeit (daher hat sich z. B. noch die Forderung der Ausrottung der Kanaaniter erhalten), dann die nächste Zeit nach 722. Im achtzehnten Jahr des Josia handelte es sich nur um die Wiederauffindung eines schon früher bekannten Buches; „durch die Tempelvernachlässigung ꝛc. unter Manasse ꝛc. war es aus dem Gesichtskreise der Tempeldiener gerückt“. Die dritte Schicht endlich wird vom Verfasser (S. 225) als „die esoterisch-priesterliche Reproduktion der ältesten Traditionen Israels“ bezeichnet. Nach S. 228 „enthält diese Gesamtdarstellung von Erinnerungen Israels über die vormosaische und mosaische Zeit weder die ersten noch die letzten Niederschriften Moses, sondern die von seiner Zeit her im Priesterkreise und insbesondere in der Familie Aarons vererbten mündlichen Traditionen. Der jetzige Priestercodex entstand zwischen 600 und 500. Als Hersteller des Pentateuch aber (durch Vereinigung der drei Schichten) ist nach S. 241 mit hoher Wahrscheinlichkeit Esra zu betrachten. Das 444 von ihm eingeführte Gesetzbuch war kein allen Zuhörern dem Inhalte nach unbekanntes Werk.

Nachdem ich im Vorstehenden so objektiv als möglich referiert habe, ist es mir doppelt Pflicht, meinen Dissensus von dieser ganzen Auffassung nachdrücklich geltend zu machen. Wir müssen fragen: Redet in alledem noch der Historiker, der mit peinlicher Gründlichkeit und Unbestechlichkeit die Aussagen auf ihre Tragweite prüft, nur das erweislich Thatsächliche als solches gelten läßt? Der Verfasser wird diese Frage bejahen, und wir glauben ihm gern, daß es ihm damit Ernst ist. Wir selbst aber müssen urteilen: Nein! Hier redet der Dogmatiker, dem der oben besprochene Seitenblick auf das, was er zu finden und zu beweisen wünscht, verhängnisvoll geworden ist. Denn der Historiker müßte bekennen, daß er

auch nicht den Schatten eines wirklichen Beweises dafür in den Händen hat, daß das Deuteronomium auf einer mosaischen Grundlage (nämlich einer solchen im Sinne des Verfassers) oder der Priestercodex auf mündlicher Tradition der Aaroniden von der Zeit Mosis her beruht. Warum sollten wir dann nicht noch einen Schritt weiter gehen und auch die Zurückführung der nachbiblischen jüdischen Halacha auf die mündliche Tradition von Mose her für durchaus berechtigt halten? Die Beweismittel würden ganz die gleichen sein; denn sie ruhen in beiden Fällen auf dem Wunsche, das Gesetz in allen seinen Teilen schließlich auf die unmittelbare Autorität des allein wahrhaft kompetenten Gesetzgebers zurückzuführen. Bei alledem verstehe ich nicht, was eigentlich mit aller dieser Umgehung des einfachen Thatbestandes erreicht wird. Ist das Bundesbuch mosaisches Gesetz und beruht das Deuteronom auf mosaischem Gesetz, wie kann dann eine Tradition nebenher laufen, die in so vielen Punkten toto coelo von beiden verschieden ist? Und waren sich die Priester bewußt, in ihrer mündlichen Überlieferung das Richtige und Ursprüngliche zu besitzen, warum haben sie nicht längst ihre Pflicht gethan, es zur Geltung zu bringen, anstatt (wie Ahimelech und Abjathar) das mit dem Gottesbild zusammenhängende Orakel zu befragen, den Nechuschtan und die Mazzeben zu dulden und den Dienst am Heiligtum durch Unbeschnittene verrichten zu lassen? Wo man irgend mit dieser Theorie von der dreifachen Bearbeitung des zugrunde liegenden mosaischen Gesetzes Ernst macht, fällt man aus einer psychologischen und historischen Unmöglichkeit in die andere. Es ist natürlich unmöglich, an dieser Stelle noch weiter darauf einzugehen. Ebenso muß ich hier auf eine weitere Erörterung der Ansetzung von E in der Richterzeit und von J unter David verzichten. Zu ersterer möchte ich nur erinnern, daß sie einen schweren Stand haben dürfte gegenüber der Behauptung der Ägyptologen (vgl. Vuilleumier in der „Revue de théol. et de philos.“, Sept. 1890, p. 508), daß Potifar und Potifera, wie alle mit pouti und pete zusammengestellten Namen sich erst seit dem 9. Jahrhundert in Ägypten nachweisen lassen.

Daß sich im Richterbuch eine Fortsetzung von J und E nachweisen lasse, erklärt der Verfasser schon aus sprachlichen Gründen für

sehr fraglich. Die verschiedenen Erzählungsschriften werden übrigens (so namentlich in der Geschichte Gideons) recht summarisch behandelt; dasselbe gilt von den verschiedenen Schichten der Samuelisbücher. Auch bei der Chronik (die um 300 angesetzt wird) hätte es durchaus eines Mehreren bedurft, um ihren wahren Charakter und ihr Verhältnis zu den Geschichtsbüchern in das richtige Licht zu stellen. Ruth ist die zuerst im Volksmunde, dann bei einer älteren Schriftlichmachung, schließlich im jetzigen Buche [in der Zeit des Exils] ausgestaltete Geschichte einer Urahne Davids. Das Buch Esther ist jahrhundertelang nach Xerxes verfaßt.

Die Prophetenschriften sind chronologisch so geordnet: Amos, Hosea, Jesaja (7, 8b; 11, 11—12, 6; 13, 1—14. 23; 19, 18; 21, 1—10; 23, 13. 15—18. K. 24—27. 32f. 34f. 40—66 werden als nachjesajanisch anerkannt), Micha (4, 10 und — obschon zweifelnd — Kap. 6f. für spätere Zuthaten erklärt), Nahum (ca. 650), Jeremia, Joel (nach 722, aber nicht in der zeitlichen Nähe des Exils), Habakkuk (um 606), Zephanja (in dem Jahrzehnt ab 609 nach Josias Tod), Ezechiel, Obadja (doch 1—10 vielleicht aus der Zeit Ussias), Haggai, Sacharja (doch 9—11 um 732; 12—14 vorexilisch, als das Haus Davids noch regierte), Maleachi, Jona, Daniel (unter Antiochus Epiphanes).

Von den Psalmen werden 3. 4. 6—8. 11. 15. 18. 23. 29. 30. 32 für davidische erklärt; anderseits erkennt der Verfasser die Existenz nachchronistischer Psalmen an, läßt aber wohl nur Ps. 74 als makkabäisch gelten. Von den Sprüchen wird, wie es scheint, nur Kap. 1—9 als nachexilisch anerkannt, im Hiob aber außer den Elihureden auch der Prolog und 21, 16—22 als nicht ursprünglich preisgegeben. Das Buch Hiob entstand zur Zeit des Jeremia (aber vor der Katastrophe), die Elihureden und die (nicht von Jeremia stammenden) Klagelieder im Exil, das Hohelied ca. 500. Inbetreff des letzteren ist der Verfasser geneigt, der Hypothese Stickels beizupflichten, nach welcher in den Gesprächen und Handlungen zwei Liebespaare in Betracht kommen. Der Qoheleth endlich ist wahrscheinlich ein Spiegelbild der sadduzäischen Anschauungen aus dem Anfang des 1. Jahrhunderts v. Chr.

Zu den Hauptpunkten des 3. Hauptteils (Kanonisierung des

Pent. in der Zeit Esra — Nehemias, der Propheten zwischen Maleachi und Daniel, der Hagiographen noch später) habe ich nichts zu bemerken. Trefflich ist der ausführliche Beweis, wie sich in der Dreiteilung zugleich ein Urteil über die gradweise geringere Autorität der drei Teile ausspricht. Die S. 461 ff. angeschlossene Erörterung über die pesuqîm, die Paraschen &c. erwartet man nicht hier, sondern in der Geschichte des Textes.

Die Übersicht über die Apokryphen erstreckt sich nicht nur auf die in die Deutsche Bibel aufgenommenen, sondern auch auf I (III) Esra, III Makkabäer und die „Rede vom Gedanken als Selbstherrscher"; von den Pseudepigraphen auf das Buch der Jubiläen, das Hexaemeron und die Adambücher, Henoch, Test. der 12 Patriarchen, assumptio Mosis, Vision und martyrium Jesajas, eine Prophetie Jeremias, die Baruch-Apokalypse und den Rest der Worte Baruchs, IV u. V Esra, Psalmen Salomos und jüdische Sibylle. Auch hier sind die Litteraturangaben bis auf die jüngste Zeit herab überaus reichhaltig und sorgfältig.

Der vierte Hauptteil endlich bringt nach dem schon oben Bemerkten eine Verknüpfung von hermeneutischen Grundsätzen, die unseres Erachtens so wenig in die Einleitung gehörte, wie die — übrigens sehr lesenswerte — Erörterung des Verhältnisses zwischen dem Alten und Neuen Testament S. 553 ff., und eine gute Zusammenstellung des Materials zur Geschichte der Hermeneutik und Auslegung. Den Beschluß machen ein Namenregister, sowie ein ausführliches Stellenregister.

Wenn ich über große Partieen des Werks nur summarisch berichten konnte, so schließt dies natürlich nicht aus, daß sich auch in ihnen vieles Beachtenswerte, zu erneuter Prüfung der Probleme Anregende findet. Und wenn ich in einem wesentlichen Punkte meinen Widerspruch gegen die Stellungnahme des Verfassers nachdrücklich geltend machen mußte, so schmälert das nicht den Dank für diejenigen Partieen, aus denen ich Belehrung geschöpft habe und zu denen ich jederzeit gern wieder zurückkehren werde.

Das oben an zweiter Stelle genannte Werk von Wildeboer, der sich bisher, abgesehen von anderem, namentlich durch seine „Entstehung des alttestamentlichen Kanons" (vgl. darüber in dieser Zeit-

schrift Jahrg. 1892, S. 185 ff.) als ein kompetenter Forscher ausgewiesen hat, geht weniger darauf aus, den Stoff in seinem ganzen Umfang vorzuführen und den kritischen Prozeß durch die Analyse der Texte gleichsam vor den Augen des Lesers zu wiederholen. Vielmehr will es in erster Linie durch die Zusammenstellung der ausschlaggebenden Momente des bereits gesichteten Stoffs Prediger und Studenten über das Wesen der Probleme und den jetzigen Stand ihrer Lösung orientieren und so auf ein tieferes Eindringen und etwaige selbständige Mitarbeit vorbereiten. Zugleich aber will es zu Nutz und Frommen des Lesers an Stelle des üblichen Anschlusses an die Reihenfolge der biblischen Bücher mit der ersten Bedingung einer „Litteraturgeschichte“, welche die richtig definierte „Einleitung ins Alte Testament“ zu bieten hat, Ernst machen, nämlich mit einer chronologischen Anordnung des Stoffs. So werden denn in § 1 zuerst die Fragmente aus der Zeit des Wüstenzugs und der Festsetzung in Kanaan behandelt. Zu diesen rechnet Verfasser außer Num. 10, 35 und den Liederfragmenten in Num. 21 noch die Grundlage von Ex. 15 und die „10 Worte“ (nicht „Gebote“!), jedoch ohne das Bilderverbot. Der Einwand, daß Mose noch nicht einen so hohen ethischen Standpunkt habe einnehmen können, sei dogmatische, nicht historische Kritik. Der Richterzeit (§ 2) wird das Deboralied, Jothams Fabel und der Segen Jakobs zugewiesen, David das sogen. Bogenlied und das Trauerlied auf Abner, dagegen nicht die sogen. letzten Worte und Ps. 18 (wie überhaupt davidische Psalmen mit Sicherheit nicht nachzuweisen seien). Salomo gehören 1 Kön. 8, 12 f. und vielleicht einige Maschals an. § 4 ist den volkstümlichen Erzählungen im Pent. bis zum 2. Buche Sam. gewidmet; dabei will indes der Verfasser nicht den Pent., sondern das Richterbuch zum Ausgangspunkt genommen sehen. In § 5 (Grundlagen der eigentlichen Geschichtsschreibung) betont er die Wichtigkeit der Prophetenvereinigungen und des Amtes der mazkîrîm (nach der üblichen, aber sicher falschen Deutung des mazkîr als eines Annalisten anstatt eines vortragenden [die laufenden Geschäfte „in Erwähnung bringenden“] Rates oder Veziers. Die älteste Geschichtsschreibung (aus dem 9. Jahrhundert) umfaßt nach § 6 die Liedersammlungen im

sepher hajjaschar und dem Buche der Kriege Jahwes, ferner die älteste Schrift des Jahwisten (J[1].) und die alten Partieen der Samuelisbücher, sowie Richt. 9. § 7 behandelt „das älteste Recht" (Bundesbuch, Ex. 34, 10—28 &c., sowie das Deut. 21—25 u. Lev. 17—26 zugrunde liegende Gesetzbuch), ohne allzu subtile Quellenscheidung, aber z. T. mit näherem Eingehen auf den Inhalt; § 8 Jes. 15 f., Amos und Hosea; § 9 kehrt nochmals zu den vordeuteronomischen Bestandteilen im Hexateuch &c. zurück. Die Kombination von J und E ist wahrscheinlich erst nach 621 erfolgt, E ca. 750 v. Chr. verfaßt. Im Anschluß daran wird noch die deuteronomistische Redaktion von Richter, Samuel und Könige besprochen; in den mit J und E verwandten Partieen in Richter und Samuel erblickt der Verfasser eher eine Nachahmung als eine Fortsetzung dieser Quellenschriften. § 10 werden Micha und Jesaja ziemlich konservativ und zum Teil etwas summarisch behandelt, § 11 das Deuteronom, § 12 Zephanja (vor 621) und Nahum (nach 621); § 13 Jeremia (mit berechtigter Unterscheidung der Aussprüche des Propheten und „des Buches Jeremia") und Habakkuk (dem nur 1—2, 8 gelassen wird); § 14 die sogen. Deuteronomisten und die Schlußredaktion von Richter, Samuel und Könige; § 15 Ezechiel, § 16 die vorexilischen Poesieen, d. i. außer den schon oben erwähnten: die Bileamssprüche, Deut. 33 (wohl 8. Jahrh., während Deut. 32 wohl eher dem Ende des Exils angehöre), 2 Sam. 22. 23, 1—7. 1 Sam. 2, 1 ff. Jes. 12. 38, 9—20. Hab. 3. — Vom 2. Jesaia ist nach § 17 nur Kap. 40—48 im Exil, dagegen 49—62 in Juda geschrieben, während Kap. 63—66 in ihrer jetzigen Gestalt nicht von demselben Verfasser herrühren. Aus dem Exil stammen noch Jes. 13—14, 23. 21, 1—10; aus der Zeit nach 536: Jes. 34 f. Kap. 12. 11, 11—16. In § 18 folgen Haggai und Sach. 1—8, § 19 die Klagelieder und Obadja (in welchem V. 1—9 als älterer Bestandteil anerkannt wird), § 20 die priesterliche Thora und die Zusammenstellung des Hexateuch (der eigentliche Priestercodex wird S. 355 zwischen 500 und 475, die Schlußredaktion des Pentateuchs S. 379 um 420 angesetzt; S. 380 ist 494 offenbar Druckfehler für 444). § 21 ist Maleachi, Jona und Ruth (nach dem

Verfasser einer Tendenzschrift gegen den ausschließenden Geist des späteren Judentums) gewidmet, § 22 den Eschatologieen (Joel, Jes. 24—27 und Sach. 9—14), § 23 den Sprüchen (die als Buch um 250 angesetzt werden) und dem Buche Hiob, wobei sich Verfasser S. 442, wenn auch schwankend, für die Echtheit der Elihureden zu entscheiden scheint. § 24 behandelt das Psalmenbuch, § 25 die priesterliche Geschichtsschreibung (Chronik, Esra, Nehemia), § 26 das Hohelied (nach dem Verfasser eine einheitliche, aber zugleich dramatische, wie epische und lyrische Dichtung aus der Zeit um 230 v. Chr.) und den Prediger (um 200). Den Schluß bilden in § 27 Esther und Daniel.

Die vorstehende Übersicht dürfte zur Genüge zeigen, daß der Verfasser sich ebenso rückhaltslos zu den jetzt im allgemeinen herrschend gewordenen Resultaten der alttestamentlichen Litterarkritik bekennt, wie er anderseits aller Überstürzung und allzu subtilen Hypothesen abhold ist. Eher fällt dem Leser in einigen Punkten der konservative Standpunkt des Verfassers auf. Einem Werke, das vor allem in die Probleme einführen und zur richtigen Erfassung der Hauptfragen anleiten will, kann das nur zum Lobe gereichen. Von einem aber hat mich Verfasser nicht zu überzeugen vermocht: von der Möglichkeit, gerade diese Litteratur einfach nach der Zeitfolge ihrer Entstehung zu behandeln. Ganz abgesehen davon, daß der Verfasser schon in der Anordnung der Bücher mehrfach zu Inkonsequenzen, zur Unterordnung der Zeitordnung unter die Sachordnung, genötigt war, muß dieser Versuch bei der eigentümlichen Beschaffenheit der hebräischen Litteratur auch in anderer Beziehung zu den seltsamsten Verlegenheitsauskünften führen. Oder kann man es anders bezeichnen, wenn sich der Verfasser schon in § 1 (S. 21) unwillkürlich gezwungen sieht, die Entstehung des Pentateuchs zu skizzieren, J um 800, danach E, dann D 621, P 444 und den Pentateuch um 400 anzusetzen? Oder wenn bereits S. 48 ff. in § 3 die Psalmenüberschriften, dagegen erst in § 4 der Begriff von Mythus und Sache erörtert wird? Viel lieber hätten wir an dieser Stelle die Charakteristik von J und E gesehen, die uns erst S. 157 ff. begegnet, nachdem S. 152 ff., gleichfalls an befremdlicher Stelle, Fragmente der Geschichte der

Pentateuchkritik vorausgeschickt sind. Nicht minder auffällig ist die Behandlung einiger vorexilischer Poesieen hinter Ezechiel, sowie die Erörterung über den Tempelgesang u. s w. (S. 307 ff.) vor dem Deuterojesaja. Die Ausführungen über die hebräische Poesie im allgemeinen kommen S. 417 ff. viel zu spät, da ja ein großer Teil der poetischen Litteratur bereits erledigt ist. In der Theorie erkennen wir die Forderung der chronologischen Anordnung, wie sie besonders von Ed. Reuß nachdrücklich erhoben worden ist, bereitwillig an. Daß sie aber praktisch nur mit vielen Einschränkungen durchzuführen ist, hat Reuß' eigener Versuch zur Genüge bewiesen. Dabei war er noch in dem Vorteil, daß er die Litteraturgeschichte im Rahmen der Volks- und Religionsgeschichte vorführte und aus beiden beleuchtete. Mit alledem aber konnte er nicht vermeiden, daß z. B. der Pentateuch an mindestens fünf Orten zu behandeln war. Zu einer wirklichen Anschauung von dem allmählichen Aufbau dieses großen Sammelwerks kann natürlich auf diesem Wege kein Leser gelangen. Behandelt man nun aber vollends die Geschichte der Litteratur, die doch so gut wie ausnahmslos eine religiöse Litteratur ist, außerhalb der Religions- und Kultusgeschichte, so gewinnt man mit der rein chronologischen Anordnung der Bestandteile schließlich doch nur die übliche „Einleitung ins Alte Testament“ in etwas anderer Reihenfolge!

Im übrigen kann ich dem Buche nur den besten Erfolg wünschen. Der Verfasser ist über den dermaligen Stand der Disziplin aufs beste orientiert und bietet den Stoff in wohlerwogener Auswahl. Die Darstellung ist fließend, jo vielfach geradezu fesselnd zu nennen, das kritische wie das theologische Urteil maßvoll. In letzterer Hinsicht verweisen wir nachträglich noch auf die treffliche Darlegung im Eingang über das nachexilische Judentum als den Übermittler dieser Litteratur und über seine andersartigen Begriffe von Überlieferung, sowie auf die Untersuchung der etwaigen auswärtigen (ägyptischen, chaldäischen, persischen, griechischen) Einflüsse S. 8 ff. Wie wir hören, wird von der Verlagsbuchhandlung von Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen eine deutsche Übersetzung des Werkes (durch Pfarrer Dr. Risch in Heuchelheim) vorbereitet; dieselbe sei im voraus den beteiligten Kreisen bestens empfohlen.

S. R. Driver, Introduction to the Literature of the Old Testament ist die erste Probe der „International Theological Library“, die von S. Salmond (Professor am Free Church College in Aberdeen) und Chr. Briggs (Professor am Union Theolog. Seminary in New-York) herausgegeben wird. Daß diese Bibliothek S. III des Vorworts als „international und interkonfessionell“ angekündigt wird, ist auch ein Zeichen der Zeit, das noch vor circa 15 Jahren in England und Amerika unerhört gewesen wäre.

An dem Werke Drivers ist in erster Linie der buchhändlerische Erfolg bemerkenswert. Die Vorrede zur ersten Auflage ist vom Juni 1891 datiert, die zur vierten Auflage vom Juni 1892. Daß dies bei einem strengwissenschaftlichen Werke von solchem Umfang und Inhalt möglich war, läßt sich unmöglich nur aus den Bedürfnissen der Studierenden erklären. Es ist vielmehr ein Beweis dafür, daß in England und Amerika die weitesten Kreise von einem heftigen Verlangen nach Belehrung inbetreff der bibelkritischen Fragen erfaßt sind, nachdem endlich der Bann gebrochen ist, der dort so lange auf diesen Studien gelastet hat. Allerdings hat es bis in die neueste Zeit nicht an Versuchen gefehlt, die Stimme der Wahrheit zum Schweigen zu bringen. Dies beweist unter anderem der langdauernde Ketzerprozeß gegen den trefflichen Mitherausgeber der Library, Ch. Briggs in New-York. Allen Spuren nach mehrt sich jedoch beständig die Zahl derer, die sich der bisher üblichen Kampfesweise gegen die „gottlose Kritik“ schämen und zu begreifen anfangen, daß dem Verdammen doch wenigstens einige Kenntnisnahme von den Streitfragen vorangehen sollte.

Anderseits ist es nicht zum Verwundern, daß man sich gerade einen Driver mit so allseitiger Bereitwilligkeit zum Führer erwählt. Durch sein vorzügliches Werk „Über den Gebrauch der Tempora im Hebräischen“ (3. Aufl., Oxford 1892) hat sich Driver längst den Ruhm erworben, zu den ersten Hebraisten in England zu zählen. Nicht minder aber stand er von jeher im Rufe eines äußerst vorsichtigen, ja konservativen Kritikers. Nur zögernd entschloß er sich zu den nachgerade unvermeidlich gewordenen Konzessionen an die neuere Kritik; bot er doch noch 1882

(in Vol. XI des Journal of Philology, p. 201 sqq.) seine reiche Gelehrsamkeit auf, um den Sprachbeweis, den Giesebrecht (in ZAW. von 1881) für die späte Entstehung des Priestercodex geführt hatte, zu erschüttern. Nach alledem mußte man von vornherein annehmen, daß man bei ihm vor allen Überstürzungen sicher sei, daß die Ergebnisse, die auch er gelten ließ, die Feuerprobe bestanden hätten.

Sehen wir uns nun das Werk, das einen so großen Erfolg gehabt hat, näher an, so ist der erste Eindruck der eines großen Reichtums an Stoff. Obschon als Kompendium gedacht (daher der Verfasser mehrfach hervorhebt, daß ihm die Rücksicht auf den Raum Beschränkung auferlege), bietet es doch vermöge des kompressen Druckes und der zahlreichen Abschnitte in Petit-Druck eine Fülle von Detail. Nach einer Einleitung, die in Kürze den „Ursprung der Bücher des Alten Testaments und das Wachstum des Kanon nach den Juden" behandelt, werden die einzelnen Bücher genau nach der Reihenfolge der hebräischen Bibel dem Leser vorgeführt; voran geht jedesmal die (fast erschöpfende) Mitteilung der neueren Litteratur zu dem betreffenden Buch. Auf die Einzelanalyse der sechs Bücher des Hexateuch folgt in § 7 noch eine besondere Charakteristik und Datierung der prophetischen (JED) und der priesterlichen Erzählungen. Als sehr beachtenswerte und nützliche Beigaben heben wir aus diesem ganzen Abschnitt hervor: die Synopse der deuteronomischen Gesetze mit den verwandten Gesetzen in JE und P (S. 68 f.), sowie die reichhaltigen Übersichten über Stil und Sprachgebrauch des Deuteronomiums (S. 91—94) und des Priestercodex (S. 123—128). Auch den übrigen Büchern wird häufig eine wertvolle Übersicht über die charakteristischen Wendungen beigefügt, und am Schluß findet sich zwischen dem Sach- und Stellenregister ein sehr dankenswerter Index II eingefügt, der die im Werke besprochenen hebräischen und aramäischen Wörter und Phrasen nochmals in alphabetischer Reihenfolge, mit Verweisungen auf die betreffenden Stellen im Texte, vorführt.

Was nun die Hauptsache, die Stellung des Verfassers zu den litterarischen Problemen, anlangt, so können wir diese am kürzesten

durch die Bemerkung charakterisieren, daß er uns in vielen Punkten lebhaft an König erinnert hat. Neben gewichtigen Konzessionen in grundlegenden Fragen (wie z. B. in der Ansetzung des jetzigen Priestercodex hinter Ezechiel, da dieser zuerst die genaue Unterscheidung von Priestern und Leviten eingeführt habe), begegnet uns anderwärts eine starke Neigung, von den Ergebnissen der kritischen Arbeit doch noch möglichst viel abzuhandeln, allzu anstößige Konsequenzen abzumildern, an Stelle einer allzu subtilen Analyse der Quellenschichten sich lieber mit einer mehr summarischen Übersicht zu begnügen. So kommt der Verfasser inbetreff der Datierung von J und E im Pentateuch S. 118 zu dem Resultat: „Alles erwogen, dürfte die Ansetzung in den früheren Jahrhunderten der Monarchie sowohl für J als für E nicht unstatthaft erscheinen; es muß jedoch eine offene Frage bleiben, ob nicht beide in Wahrheit noch älter sind.“ Soll damit vielleicht eine Thür offengelassen werden zu der Annahme, daß sie beide aus Mosis Zeit stammen? Mich dünkt „in den früheren Jahrhunderten der Monarchie“ wäre ganz ausreichend gewesen, um die Scheu des Verfassers vor zu weitgehender Bestimmtheit des kritischen Urteils zu beweisen. Daß Jesaja 40—66 durchweg als einheitliches Werk behandelt wird, dürfte nach allem, was in den letzten Jahren darüber verhandelt worden ist, auch nicht länger aufrecht zu erhalten sein. Zu der Besprechung der Chronik hätten wir fast dieselbe Bemerkung zu machen, wie oben bei König.

Doch genug mit diesen Einzelheiten. In Summa kann man den englischen und amerikanischen Studenten zu dieser Einführung in die vielfach so verwickelten Probleme der alttestamentlichen Litteraturgeschichte nur Glück wünschen. Und dies um so mehr, als der Verfasser in den künftigen Auflagen sicher noch einige Schritte weiter thun und auf allerlei Kompromisse mit der Tradition verzichten wird. Dieser erste große Schritt bürgt uns dafür.

Wenn ich an vierter Stelle auf die zweite Auflage eines längst erschienenen Buches hinweise, so geschieht es vor allem deshalb, weil die erste Auflage in Deutschland durchaus nicht so bekannt geworden ist, wie sie es reichlich verdient hätte. Dasselbe gilt vielleicht von den gleichfalls ganz vortrefflichen acht Vorlesungen

über „The prophets of Israel and their place in history to the close of the eight century B. C.“ (Edinburgh 1882). Den Semitisten war Robertson Smith längst durch seine Arbeiten zur semitischen Religionsgeschichte (zuletzt durch die Burnett Lectures von 1888—1889 „Über die Religion der Semiten“. Edinburgh 1889) als einer der ersten Meister des Fachs bekannt.

Die eigentümliche Anlage, wie die innerste Tendenz des „Old Test. in the Jewish Church“ läßt sich nur verstehen, wenn man den geschichtlichen Anlaß zu diesen Vorlesungen kennt. Robertson Smith hatte sich als Professor zu Aberdeen, der Universität der Schottischen Freikirche, durch seine Stellung zur biblischen Kritik das Mißfallen eines Teils der leitenden Kreise zugezogen. Nach unerquicklichen Verhandlungen, während welcher die Studenten begeistert für den gefeierten Lehrer Partei nahmen, kam es, erst zu seiner Suspension, dann durch unwürdige Machinationen zu seiner Entlassung aus dem kirchlichen Lehramt. Während des ganzen traurigen Handels hatte sich R. Smith so fern von allem agitatorischen Eifer, so mannhaft, einfach und wahrhaftig gezeigt, daß man sich nicht genug darüber verwundern konnte, welcher Art eine Kirche sein müsse, die ein solches Glied von sich stieß. Allerdings fehlte es ihm in derselben Kirche nicht an warmen Verehrern. An 600 hervorragende Glieder der Schottischen Freikirche forderten ihn zur Abhaltung dieser Vorlesungen auf, „weil sie es für richtiger hielten, daß das Schottische Publikum Gelegenheit habe, die Stellung des neueren Kriticismus zu verstehen, als daß es ihn ungehört verdamme“. Die Vorlesungen wurden Januar bis März 1881 zu Edinburg und Glasgow vor durchschnittlich 1800 Zuhörern gehalten und erregten bis zuletzt die lebhafteste Teilnahme.

Der eben berichtete Anlaß erklärt fürs erste: es sind sogenannte populäre Vorlesungen über biblische Kritik, die uns hier geboten werden, allerdings von einer Art Popularität, die ein ziemliches Maß von allgemeiner Bildung und ein reges Interesse für den Gegenstand voraussetzt. Zumal in dieser zweiten Auflage hat der Verfasser die äußere Form der Vorlesung mehr zurücktreten lassen und den Text mehr der Form der wissenschaftlichen Diskussion angepaßt. Für das Interesse des Fachmanns und überhaupt der

theologischen Leser ist überdies noch besonders durch die Anmerkungen und die Exkurse am Schluß des Ganzen gesorgt.

Wie schon oben angedeutet, ist die Anlage des Werks, resp. die Reihenfolge der Vorlesungen auf den ersten Blick befremdlich. Die Überschriften lauten: Die Kritik und die Theologie der Reformation. Christliche Auslegung und jüdische Überlieferung. Die Schriftgelehrten. Die Septuaginta. Die Komposition der biblischen Bücher. Die Geschichte des Kanon. Die traditionelle Theorie über die alttestamentliche Geschichte. Das Gesetz und die vorexilische Geschichte Israels. Die Propheten. Der Pentateuch: die älteste Gesetzgebung. Das Deuteronomische Gesetzbuch und das Priestergesetz. Die Erzählungen des Hexateuch.

Der Kundige sieht sofort, welcher wohldurchdachte Plan dem Ganzen zugrunde liegt. Mancher andere würde in der Lage Smiths der Versuchung nicht widerstanden haben, den Stier gleichsam bei den Hörnern zu packen, an recht pikanten Beispielen, etwas aus dem Bereiche des Pentateuchs, das gute Recht der Kritik und der eigenen Stellung in ihr zu erweisen. Smith geht einen ganz anderen und weit wirksameren Weg. Er zeigt zuerst, wie die traditionelle Anschauung von der Schrift, indem sie alles und jedes in ihr unter den Gesichtspunkt der Offenbarung gestellt wissen will, auf einer Verkehrung der wahrhaft reformatorischen Schriftbetrachtung beruht; diese erblickt den Heilswert der Bibel in erster Linie in dem, was sich dem Glauben und dem Gewissen des Lesers als Gottes Wort bezeugt. Er zeigt ferner, wie alle Theorieen der christlichen Theologie an der Thatsache nichts ändern können, daß uns der Bibeltext des Alten Testaments von der jüdischen Synagoge überkommen ist, daß es also heilige Pflicht ist, die geschichtlichen Grundlagen, auf die sich jene Schriftgelehrten stützten, die Grundsätze, nach denen sie arbeiteten, kennen zu lernen und auf ihre Tragweite zu prüfen. Zu diesem Zweck wird aus den Septuaginta der Erweis geführt, wie mannigfaltig und schwankend mindestens noch im 3. Jahrhundert v. Chr. die Gestalt des Textes gewesen ist. Das gleiche Resultat — allmähliche Entstehung unter mannigfachem Schwanken — ergiebt aber auch die Geschichte des Kanon. Nachdem so der Boden hinlänglich vorbereitet ist, geht

der Verfasser endlich den kritischen Problemen selbst zuleibe und zeigt auch an ihnen: überall tritt uns Entwickelung, mannigfaltige Gestaltung entgegen; diese will mittelst unbefangener Betrachtung der geschichtlichen Thatsachen erfaßt und begriffen werden und kann der erbaulichen Verwertung des Bibelworts, der Geltendmachung dessen, was Geist und Leben zu wecken vermag, nimmermehr eine Störung bereiten.

Die Vorführung der Probleme, die Auswahl der Belege (für ein Laienpublikum!) erfolgt mit einer Sicherheit, einer so vornehmen Ruhe, wie sie nur aus der gründlichsten Beherrschung des Stoffes hervorgehen kann. Noch höher aber schlage ich ein anderes an. Die Lage, in der sich der Redner befand, hätte es überaus nahe gelegt, hier und da ein polemisches, wo nicht ein bitteres Wort einzuflechten. Wir begegnen aber auch nicht der Spur eines solchen. Durch die ganze Rede hindurch geht ein Ton der Milde, des freundlichen Eingehens auf den Standpunkt des Gegners und zu dem allen der Herzschlag einer so ungeschminkten, lauteren Frömmigkeit, daß man sich beim Lesen beständig gehoben und erbaut fühlt. Möchten recht viele Leser dieses Genusses teilhaftig werden! Binnen kurzem wird, wie wir zu unserer Freude beifügen können, auch durch eine von der Firma J. C. B. Mohr in Freiburg veranstaltete, von Prof. Rothstein in Halle besorgte deutsche Übersetzung dieser zweiten Auflage Gelegenheit dazu geboten sein.

Mit nicht minderem Vergnügen weise ich schließlich auf das letzte der oben aufgezählten Werke hin, Holzingers „Einleitung in den Hexateuch". Damit nicht der Verdacht entstehe, mein nahes persönliches Verhältnis zu dem Verfasser als einem früheren lieben Schüler könne der Objektivität der Berichterstattung allzusehr Eintrag thun, will ich mich mit einer einfachen Übersicht über den reichen Inhalt des Werkes begnügen. Nachdem im ersten Abschnitt („Gegenstand der Untersuchung, Tradition über die Autoren des Hexateuchs, das Selbstzeugnis des Hexateuchs, Geschichte der Kritik") das Problem festgestellt und über die Geschichte der Lösungsversuche eingehend referiert ist, werden in den vier folgenden Abschnitten die JE-Schicht, die deuteronomistische und die

priesterliche Schicht, endlich die Redaktion des Hexateuchs nach allen Seiten und unter allen möglichen Gesichtspunkten erörtert. Der Zweck des Ganzen ist nicht die Aufstellung neuer Hypothesen, sondern die Beschaffung eines Lehrbuchs, welches über den immer stärker angeschwollenen Stoff und den immer verwickelter gewordenen kritischen Prozeß möglichst gründlich und allseitig orientieren will. Zu diesem Zweck verfährt der Verfasser größtenteils reproduzierend; er erstattet über die Ergebnisse der namhaftesten Forscher Bericht und fügt sodann eine eigene Kritik bei. Ganz besondere Hervorhebung verdienen die am Schlusse beigegebenen 14 großen Tabellen. Auf den zwölf ersten wird die Quellenscheidung Dillmanns, Wellhausens, Kuenens, Buddes und Cornills nach den Rubriken Pg (Priestergesetz), J (bzw. J[1], J[2], J[3]), E (E[1], E[2]), R (bzw. Rj, Rje) nebst einer besonderen Rubrik für „Glossen und Überarbeitungen" oder (von Gen. 12 ab) für „Sekundäres, Redaktionelles und Glossen, sowie für „Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung" (von Kittel, Reuß, Driver, E. Meyer, Bruston; im Exodus auch von Jülicher, Bacon, Bäntsch; in Numeri von Giesebrecht und Schmoller; im Deuteronom von Stade; im Josua von Albers) durch den ganzen Hexateuch Kapitel für Kapitel in parallelen Kolumnen bis ins einzelste vorgeführt. Die Hälfte der 13. Tafel zeigt die Schichtung des Deuteronoms nach Dillmann, Kittel, Reuß, Wellhausen, Cornill, Kuenen und Valeton. Die andere Hälfte von Tafel 13 und Tafel 14 ist der speziellen Analyse des Priestercodex nach den bereits genannten, zu denen sich jetzt noch Wurster und Benzinger gesellen, gewidmet. Wer das ganze oberflächlich betrachtet, wird allerdings zunächst den Eindruck haben, als stehe er nur einem endlosen Gewirre streitender Meinungen gegenüber. Bei schärferem Zusehen ergiebt sich jedoch, wie so vieles darunter einstimmig angenommen ist und somit als endgültige Erkenntnis betrachtet werden darf. Die Nützlichkeit dieser ganzen, überaus mühsamen Synopse hat Referent schon mehrfach erprobt und wünscht ihr darum, wie dem ganzen Werk, auch von anderen die verdiente Beachtung.

Halle a. d. S. E. Kautzsch.

Miscellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1893.

Die Direktoren der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion haben in ihrer Herbstversammlung am 11. September 1893 und folgenden Tagen über vier ihnen zur Beantwortung der ersten und zweiten der in 1891 ausgeschriebenen Preisfragen zugesandten Abhandlungen ihr Urteil gefällt.

Auf die in 1891 ausgeschriebene Frage über den Konfessionalismus in der reformierten Kirche in den Niederlanden ist keine Antwort eingesandt.

Die der obengenannten in deutscher Sprache geschriebenen Abhandlungen bezogen sich auf die Frage:

> „Was hat man zu verstehen unter sittlicher Weltordnung? Auf welchen Gründen ruht ihre philosophische Anerkennung, und in welcher Beziehung steht diese Anerkennung zu dem religiösen Glauben?"

Die erste mit dem Motto: „Dem thätigen Menschen u. s. w." (Goethe) mußte beiseite gelegt werden, weil sie gar keine Antwort auf die ausgeschriebene Frage enthielt. Die Methode des

Verfassers war nicht zu billigen. Anstatt Philosophie gab er Dogmatik und gründete sich auf dasjenige, was erwiesen werden mußte. Was sittliche Weltordnung ist, wurde sehr oberflächlich und unbefriedigend von ihm erklärt. Nach ihm ist diese ausschließlich die Macht des Guten im Menschen. Er bleibt also bei der sittlichen Welt selbst stehen, und die sittliche Weltordnung ist für ihn nichts anderes als die von Gott dem Menschen angewiesene sittliche Aufgabe.

Die Nachweisung der Gründe, worauf die philosophische Anerkennung der sittlichen Weltordnung ruht, fehlt bei ihm ganz und gar, und die Lösung der gegen seine Anschauung möglicherweise vorzubringenden Bedenken ist sehr mangelhaft.

Daß auch der dritte Teil unrichtig genannt werden muß, steht hiermit in Verbindung. Denn aufs neue zeigt sich darin, daß die Anerkennung der sittlichen Weltordnung bei ihm nicht in der Philosophie, sondern im Glauben begründet ist, während die Frage nach dem Zusammenhang der philosophischen Anschauung dieser Ordnung mit dem religiösen Glauben ganz unbeantwortet bleibt.

Endlich enthielt ein großer Teil der Abhandlung eine Geschichte der Philosophie ohne jede Ursprünglichkeit und welche ohnedies zu der Frage selbst nicht gehörte.

Der Verfasser der zweiten Abhandlung, gezeichnet mit dem Worte von Lenau: „Die Erde ist, und wer sie hat u. s. w.“, erwies sich als einen tüchtigen Mann. Vieles des von ihm Gesagten gewann die Genehmigung seiner Beurteiler. Aber in seinem Gedankengange wurden Einheit und Zusammenhang vermißt. Seine teleologischen Anschauungen — wiewohl viel Gutes darin gefunden wird — haben keinen Wert, auch weil er die entgegengesetzten Anschauungen ganz außer Betracht läßt. Bei der Definition der sittlichen Weltordnung hat er ausschließlich den Menschen als sittliches Wesen ins Auge gefaßt. Im zweiten Teile wird etwas anderes gefunden, als gefragt war. Die Frage ist jedoch nicht, ob es eine Anschauung giebt, welche uns zur Annahme einer sittlichen Weltordnung führen kann, sondern ob es Gründe für eine philosophische Anerkennung davon giebt. Dies war von dem Verfasser außer Betracht gelassen. Daneben wird hier eine genaue Prüfung vermißt

der Bedenken, welche der Anerkennung einer sittlichen Weltordnung entgegengehalten werden können.

Der dritte Teil endlich enthält ebenso wenig eine Antwort auf das Gefragte: der Inhalt giebt etwas anderes, als der Titel besagt. Auch hier geht der Verfasser aus von dem sittlichen Menschen und zeigt, wie der Mensch als sittliches Wesen zur Anerkennung von Gott gelangt; thatsächlich hat er hier die Faktoren des Problems umgesetzt.

Dieses alles erlaubte den Direktoren nicht, trotz der Anerkennung des Guten, das in dieser Abhandlung gefunden wird, ihr den angebotenen Preis zu erteilen.

Über die dritte Abhandlung unter dem Sinnspruch: „Die erste Bedingung u. s. w." (Hilty) waren die Meinungen geteilt. Alle Direktoren urteilten, daß hier viel Schönes auf vorzügliche Weise gesagt werde. Aber während Einige von ihnen darin Anlaß fanden, die Bedenken, welche sie auch fühlten, zu unterdrücken, wogen diese bei anderen zu schwer, um zuzustimmen. Besonders wurde bedauert, daß der Verfasser allein auf die Erfahrung hinweist als die Quelle der Kenntnis und als Grund für die philosophische Anerkennung der sittlichen Weltordnung, während die Frage sein mußte, auf welchem Weg wir aus der Erfahrung zu dieser Anerkennung gelangen. Auch der Zusammenhang der natürlichen mit der sittlichen Weltordnung wurde wohl anerkannt, aber nicht genugsam bewiesen. Man hatte obendrein viele Bedenken gegen seine Auseinandersetzung der Vorstellung eines objektiven sittlichen Gutes, welches aber als präexistent vom Verfasser gedacht wurde.

Der ernstliche Charakter dieser Bedenken verhinderte dennoch nicht, daß nach dem Urteile der Direktoren diese Abhandlung zwar nicht eine Losung des schwierigen Problems, aber wenigstens einen lobenswerten Versuch sie zu finden enthält. Das Ergebnis ihrer Beratungen war denn auch, daß beschlossen wurde, dem Verfasser die silberne Medaille der Gesellschaft und zweihundertfünfzig Gulden anzubieten und seine Abhandlung in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen. Wenn er darauf eingeht und zur Öffnung seines Namenbillets Erlaubnis giebt, so werden ihm die Bemerkungen

der Direktoren mitgeteilt werden, im Vertrauen, daß er bei der Veröffentlichung seiner Abhandlung sie benutzen werde.

Die zweite der in 1891 ausgeschriebenen Fragen lautete:

Die Gesellschaft verlangt: eine wissenschaftliche Abhandlung, welche eine vergleichende Untersuchung enthält von dem, was in den verschiedenen Schriften des Alten und besonders des Neuen Testamentes hinsichtlich des Wesens und des Umfangs von Gottes väterlicher Beziehung zu Menschen gefunden wird, mit Anweisung des Einflusses, welchen die verschiedenen Vorstellungen davon auf das religiöse Leben üben.

Nur eine Antwort war hierauf eingesandt, in niederländischer Sprache und mit den Worten gekennzeichnet: „Het godsdienstig gevoel lucht enz.“ (A. Pierson). Die Direktoren urteilten einhellig, daß der Verfasser dieser Abhandlung sich die Aufgabe zu leicht gemacht hatte. Eine wissenschaftliche Methode, eine regelmäßige Einteilung der Materie und die Nachweisung einer historischen Entwickelung in den verschiedenen Ideen, welche besprochen wurden, fehlten, während die Sprache und der Stil nicht wenig zu wünschen übrig ließen. Die Stellen des Alten und Neuen Testamentes, welche sich auf den Gegenstand bezogen, wurden nacheinander behandelt, doch von einer vergleichenden Untersuchung der oft sehr verschiedenen Vorstellungen der Bibelautoren wurde nichts gefunden. Auch über den Charakter von Gottes väterlicher Beziehung zu den Menschen gab der Verfasser nichts von einiger Bedeutung, und der Umfang davon war erweislich nicht genau untersucht. Der zweite Teil der Frage endlich war nicht gut verstanden worden, indem die Schwierigkeiten dieses Problems gar nicht ins Licht gestellt waren.

Von einer Krönung dieser Abhandlung konnte daher gar keine Rede sein.

Danach beschließen die Direktoren, die Frage über den Konfessionalismus in der reformierten Kirche in den Niederlanden zurückzunehmen und die folgenden drei Fragen auszuschreiben, die erste ungefähr mit der zweiten der in 1891 ausgeschriebenen gleichlautend:

1) Zur Beantwortung vor 15. Dezember 1894:

I. Die Gesellschaft verlangt: Eine vergleichende Untersuchung von dem, was im Alten und Neuen Testamente hinsichtlich des Charakters und des Umfangs von Gottes väterlicher Beziehung zu Menschen gefunden wird, mit Nachweisung des Einflusses, welchen die verschiedenen Vorstellungen davon auf das religiöse Leben üben.

II. Die Gesellschaft verlangt: Eine geschichtlich erläuterte Beschreibung und Würdigung des Eudämonismus.

2) Zur Beantwortung vor 15. Dezember 1895:

III. Die Gesellschaft verlangt: Eine wissenschaftliche Abhandlung über die Askese in der christlichen Kirche.

Alles, was nach dem bestimmten Termin eingeht, wird unbeurteilt beiseite gelegt.

Vor 15. Dezember 1893 wurde Antworten entgegengesehen auf die dritte der in 1891 ausgeschriebenen Fragen, über das koloniale Regierungssystem in Ost-Indien, und auf die erste uud zweite der in 1892 ausgeschriebenen über die Quellen, aus denen nach den Israeliten bis zum Ende des ersten Jahrhunderts nach Christus ihre Kenntnis auf dem Gebiete von Religion und Sittlichkeit entsprang, und über die Stelle, welche der Imagination in der Religion gebührt, während Antworten auf die dritte damals ausgeschriebene Preisaufgabe über das gegenseitige Verhältnis zwischen Kirche und Staat in den Niederlanden seit der Reformation bis auf unsere Zeit bis zum 15. Dezember 1894 entgegengesehen werden.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in barem Geld empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Wert nebst hundertfünfzig Gulden in barem Geld, oder

die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in barem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Teil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urteil der Direktoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurteilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft nicht zuwider ist, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft: J. Knappert, Dr. theol., Professor zu Amsterdam, zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Übersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Direktoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

1 8 9 4.

Siebenundsechzigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1894.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

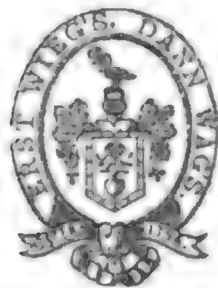
D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1894, drittes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1894.

Abhandlungen.

1.

Der preußische Agendeentwurf.

Von

D. Paul Kleinert.

I.

Die große liturgische Reformbewegung, welche von der preußischen Agende von 1822/29 ausgegangen die evangelischen Landeskirchen Deutschlands ergriffen und allenthalben, nach den Destruktionen der pietistischen und rationalistischen Zeit, eine Neuordnung des Gottesdienstes auf den alten Grundlagen hervorgerufen hat, ist schließlich zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekehrt, zur preußischen Agende selbst. Vor wenigen Monaten ist der „Entwurf von Formularen für die Agende der Evangelischen Landeskirche" veröffentlicht worden, der sich als eine Revision und Ergänzung der bisherigen Agende darstellt. Die auf dieser Grundlage zu vollziehende Neugestaltung der Agende will den Abschluß der Bewegung bilden, welche sich im Gebiet der Landeskirche selbst bald mit stärkeren Stößen, bald unmerklicher, aber niemals ganz ruhend auf eine vollere und vollständigere Durchführung der von der Landesagende angebahnten Reform gerichtet hat.

Schon die Unterschiede, welche die Agende von 1829 gegenüber der vorausgegangenen Grundform von 1822 aufweist, zeigen die Anfänge dieser Bewegung. Lücken sind ausgefüllt, Fehlgriffe verbessert, mannigfache Bedürfnisse einzelner Kirchengebiete und ganzer

Kirchenteile, welche durch jene Grundform ungedeckt blieben, sind durch Zufügungen, Einsätze, Parallelformulare befriedigt, welche freilich namentlich dem zweiten Teile den Charakter eines wenig geordneten Konglomerats gaben und schon durch diesen formellen Mangel auf eine zukünftige Revision hinwiesen. Deutlicher noch war es ein Abrücken vom ursprünglichen Ziele der Unternehmung, wenn statt einer Agende für die ganze Landeskirche eine ganze Reihe von Ausgaben für die einzelnen Provinzialkirchen in Gebrauch gesetzt wurde [1]). Wohl wurde dadurch den gemeinsamen Grundbestandteilen und Grundzügen der leichtere Zugang in alle Teile der Landeskirche geebnet. Aber die provinziellen Unterschiede der Ausgaben waren teilweise nicht unbedeutend und isolierten manches im provinziellen Gebrauch, was der Gesamtkirche hätte zugut kommen mögen.

Einen stärkeren Anlauf nahm die Bewegung im Anschluß an die auf allen Gebieten aufregenden und anregenden Stürme des Jahres 1848 [2]). Wenn die augenfälligsten Erscheinungen dieser Phase lutherisches Gepräge tragen, so wird darin eine von der Agende selbst hervorgerufene Wirkung zu erkennen sein. Verhältnismäßig nicht bedeutend sind die Bestandteile derselben, welche Friedrich Wilhelm III. aus seinen reformierten Vorlagen — namentlich aus der französich-reformierten, der preußisch-reformierten von 1717 und der Neufchateler Liturgie von 1713 — übernommen; darunter allerdings manches, das sehr schnell und fest in die gottesdienstliche Sitte eingewurzelt ist, wie das Adjutorium (Unsere Hilfe sei ꝛc.) im Eingang des Hauptgottesdienstes und die Einstellung des Taufbekenntnisses, des sogen. Apostolikums in die Bekenntnisstelle desselben. Dagegen hatte er, wie er selbst sein liturgisches Stilgefühl namentlich an Luther gebildet, so auf die

---

1) Wo im folgenden auf die Agende von 1829 Bezug genommen ist, beziehen sich die Citatziffern, wofern nicht etwas anderes ausdrücklich angemerkt, auf die Ausgabe für Brandenburg.

2) Einer der Führer der Bewegung, der Schlesier D. Frühbuß, beginnt das Vorwort seines „Entwurfs einer Agende" (Breslau 1854) mit den Worten: „Die gnadenreichen Züchtigungen des Jahres 1848, welche dies Jahr als ein Jahr des Segens ohnegleichen erscheinen lassen. . ."

starke Einwirkung dieses Ferments auf die Gestalt der Agende mit geflissentlichem Nachdruck öffentlich hingewiesen, besonders in der kleinen Apologie seines Agendenwerkes, die er 1827 im Druck ausgehen ließ[1]. Da zählt er außer den grundlegenden Gottesdienstordnungen Luthers selbst noch neun weitere auf, welche für sein Werk vornehmlich maßgebend geworden und nun durch dasselbe „in der jetzigen erneuerten Form wieder ins Leben zu bringen seien": die Braunschweiger von 1531 (1528), aus welcher z. B. die Einstellung des Präfationsgebetes in den Schluß des Predigtgottesdienstes stammt; die Brandenburgischen von 1533 (Nürnberg), 1540 und 1572; die der Herzogtümer Pommern (1563/8) und Preußen (1558); die chursächsischen von 1580 und 1697, die Magdeburgische von 1613. Man sieht, es sind die klassischen Typen der von Luther und Bugenhagen ausgegangenen Gottesdienstgestaltung, an welchen sich der König orientiert hat; und wer sich genauer mit seiner Agende beschäftigt, wird bemerken, daß mit den genannten — den Territorialgrenzen entsprechenden — nur ein Ausschnitt der älteren Agendenlitteratur umschrieben ist, in welche seine Liebe und sein Fleiß sich vertiefte[2]. Er hatte auf die Schätze der alten lutherischen Liturgieen hingewiesen; kein Wunder, daß das kirchliche Interesse in die neu aufgegrabenen Schachte hinabstieg, um nach weiterem Gut zu schürfen. Um so mehr, als der schöpferischen That der Agende sich alsbald das deutende und bauende Werk der Theorie angeschlossen hatte. Mit ausgezeichneter Klarheit und Umsicht hatte Kapp in einem noch heute unveralteten Buch die „Grundsätze zur Bearbeitung evangelischer Agenden mit geschichtlicher Berücksichtigung der früheren" (Erlangen 1831) entwickelt und damit den Grund zu der gediegenen Liturgiereform gelegt, die sich seitdem in Bayern vollzogen. Und die liturgischen Schöpfungen von Bunsen und Löhe, wiewohl gemäß der liturgischen Genialität ihrer Urheber eine weite Umschau

1) Luther in Beziehung auf die preußische Kirchenagende. Berlin 1827.

2) Vgl. die anschauliche Schilderung der liturgischen Studien des Königs bei Wangemann, Die kirchliche Kabinettspolitik des Königs F. W. III. (Berlin 1884), S. 109.

von Vorbildern und Stoffen beherrschend [1]), kamen doch, vornehmlich Löhes Agende, in ihren Wirkungen hauptsächlich der Wiederherstellung lutherischer Gottesdiensttypen zustatten. Das Gleiche gilt von den Sammelwerken, mit denen der neuerweckte liturgische Trieb seine historische Fundamentierung in deutscher Gründlichkeit zu legen begonnen hatte. Der edlen Unparteilichkeit, mit der Richter seine Sammlung der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts veranstaltet und darin ein reiches Material auch zur Geschichte der Agendenbildung mit feinem Gefühl für das Wesentliche aufgehäuft, trat Daniels emsige Arbeit mit der deutlichsten Abneigung gegen die deutsch-reformierte Art und Vorliebe für römische Repristinationen zur Seite; verwandten, aber viel schärfer durchdachten Grundanschauungen und Idealen stellte Kliefoth seine glänzende Advokatie nicht bloß, sondern auch einen eminenten Sammlerfleiß zu Dienst; und Ebrards reformiertes Kirchenbuch vermochte in seiner ersten Gestalt einen Vergleich mit den durch Gründlichkeit und Weitblick gleich ausgezeichneten Arbeiten des Lutheraners Höfling nicht auszuhalten.

Ein besonderer Umstand kam hinzu, um den eigenartigen Charakter der liturgischen Bewegung in Preußen noch schärfer auszuprägen. Die beiden westlichen Provinzen hatten seit 1835 in ihrer synodalen Verfassung einen legitimen Weg, die Befriedigung dringender kirchlicher Bedürfnisse zur gemeinsamen und öffentlichen Aussprache zu bringen und in wirksamer Weise zu betreiben. Auch in liturgischer Beziehung haben sie das von Anfang ab gethan und, wie schon die rheinische Separatausgabe der Agende (von 1835) dem Lascoschen (niederrheinisch-pfälzischen) Typus die in der Grundlage nur spärlich gewährte Vertretung in reicherem Maße zugeführt hatte, manches wertvolle Gut über die Agende hinaus ihrem kirchlichen Gebrauch zurückgewonnen; unterstützt von dem trefflichen Hilfsbuch für den liturgischen Teil des Gottesdienstes, das A. W.

1) Dies gilt auch von Löhe. Ihm verdanken wir z. B. die Einbürgerung und schnelle Verbreitung der anglikanischen Formel für die Benediktion der Leiche (Entw. S. 199, Z. 42 ff.); nicht minder den seither vielbefolgten Vorgang, die für den evangelischen Gottesdienst größtenteils unbrauchbaren römischen Introiten durch kraftvolle biblische Neubildungen zu ersetzen.

Möller 1851 ff. in drei Teilen herausgab, und dessen Sammlungen von Formularen den lutherischen wie den reformierten Vorlagen ihren Reichtum entlehnt haben. Der Osten der Landeskirche hatte keine Organe für dies geordnete Vorgehen. So ward hier das Verlangen, die liturgischen Besitztümer der Vergangenheit reicher als die Agende gethan dem Gottesdienst wiederzuerwerben, in die Bahnen des Vereinslebens und der litterarischen Produktion getrieben; es verschmolz mit der konfessionell-lutherischen Bewegung und gewann dadurch an Schärfe, aber auch an Gewicht. Eine Reihe von unverächtlichen Arbeiten zur Restauration der Gottesdienstformen wurde durch die lutherischen Provinzialvereine ans Licht gestellt: der Entwurf einer Gottesdienstordnung für die evangelisch-lutherische Kirche in Pommern (2. Aufl. 1850) und im Anschluß daran die Evangelisch-lutherische Handagende auf Grund der alten Pommerschen Kirchenagende von Schenk 1857; der Entwurf einer Agende für die evangelischen Gemeinden lutherischen Bekenntnisses in der Provinz Brandenburg 1853; der Entwurf einer Agende für die evangelisch-lutherische Kirche in der Provinz Schlesien von Frühbuß 1854; die Agende aus den lutherischen Agenden der Provinz Sachsen von Schubring (vollendet 1853, herausgegeben 1857) u. a. m. In großer Fülle wurden hier überall die Schätze der alten Territorialagenden ausgebreitet, welche wie (außer den bereits oben genannten) die Golzsche Agende in Brandenburg (1614). die Oelser (1593) in Schlesien, die Herzog-Heinrichs-Agende (1539) in den südlichen Teilen der Provinz Sachsen die ältere Praxis beherrscht hatten; von den einen mit möglichst strenger Bewahrung des Distriktstypus, von den andern mit Heranziehung weiterer Elemente, bisweilen auch mehr oder weniger geglückter Imitationen der alten Vorbilder; von allen mit dem Anspruch, als gottesdienstliche Postulate des lutherischen Bekenntnisses gegenüber der geltenden Landesagende angesehen zu werden.

Es ist hier nicht der Ort, die Frage zu entscheiden, wieweit Sachgründe diesen Anspruch deckten; insbesondere ob thatsächlich die solidarische Verquickung der liturgischen und der Bekenntnisfrage einen durchweg haltbaren, deutlich erkennbaren, präcis umschriebenen Thatsachenbefund sich zugrunde legen konnte. Je eingehender man

sich mit den Verschiedenheiten der territorialen Gestaltung des Gottesdienstes beschäftigt, um so weniger kann man sich dem Eindruck entziehen, daß auf diesem Gebiet der landschaftliche Faktor viel wirksamer und in seinen Wirkungen augenfälliger ist als der konfessionelle. Die Gesamtgestalt, welche der Gottesdienst in der lutherischen Kirche Württembergs trägt, ist dem Gepräge der reformierten, richtiger westdeutschen [1]) in den Rheinlanden viel verwandter als dem, welches in Mittel- und Nordostdeutschland als lutherisch gilt; wiederum steht die hessisch-reformierte Gottesdienstordnung dem letzteren viel näher als dem westdeutschen. Es berührt seltsam, wenn im Verfolg jener konfessionellen Auffärbung der liturgischen Fragen man noch heute bisweilen den Eingang des Herrengebets mit „Vater unser“ als lutherisch, mit „Unser Vater“ als reformiert bezeichnen hört, während Luther in der Bibelübersetzung „Unser Vater“, Zwingli dagegen in der Zürcher Abendmahlsordnung „Vater unser“ schreibt. Und derartige Wahrnehmungen ließen sich aus der ganzen Weite des Gebietes in großer Zahl häufen. Aber dabei bleibt doch bestehen, daß die Agende in ihrem ursprünglichen Drang auf einheitliche Ordnung thatsächlich einen Mangel an konkreten Gestaltungen des bekenntnismäßigen Ausdrucks aufwies, der, wenn er zum Prinzip erhoben wurde, der Klage über uniformierte Armut des gottesdienstlichen Lebens ein gewisses Recht gab. Und so begreift sich leicht, daß die liturgischen Reformbestrebungen, der synodalen Organe zu reiner Durchführung ihrer Absichten entbehrend, ihre Anlehnung an die königliche Kabinetsordre vom 28. Februar 1834 suchten, um für ihre Anliegen den legitimen Schutz der königlichen Zusage zu gewinnen, welche den Fortbestand des Konfessionsstandes der Gemeinden innerhalb der Union der evangelischen Landeskirche verbürgte. Und sicher ist dies, daß der wichtigste Faktor in Bewegungen die so unmittelbar ins kirchliche Leben eingreifen wollen, die Gemeinden selbst, in den landschaftlichen oder örtlichen Gepflogenheiten, die sich vieler Orten zäher als man oft meint erhalten

1) Auch die lutherischen Gemeinden am Niederrhein haben herkömmlich die einfachere Form des Gottesdienstes.

hatten, ein lutherisches, bezw. reformiertes Erbe erblickten. Daher denn auch das Schwergewicht der Bewegung sich auf den Punkt legte, an welchem Interesse und Pietät der Gemeinden am engsten zu haften pflegt und am leichtesten zur Aktion zu erwecken ist: auf die liturgischen Formen der Sakramentsverwaltung.

Von da aus kamen die Anlässe, welche König Friedrich Wilhelm IV. bewogen, die Aufgabe der Agendenrevision aus dem Stadium der unruhigen Bewegung in das der geordneten Erwägung hinüber zu leiten. Durch Kabinetsordre vom 6. Oktober 1852 ward der zwei Jahre zuvor errichtete Evangelische Oberkirchenrat mit der Frage befaßt, wie „die Ordnung des Gottesdienstes in der evangelischen Kirche, hinsichtlich deren ein großer Mangel an Übereinstimmung obwalte, festzustellen sein möchte“; durch Kabinetsordre vom 7. März 1853 ein thätiges Vorgehen des Evangelischen Oberkirchenrates zur Erledigung jener Aufgabe gefordert. Keiner der Männer, welche im Oberkirchenrat Hand ans Werk zu legen berufen waren, stellte das Bedürfen der Revision in Abrede. Wenn Nitzsch als Motive derselben die nötige Besserung und Ergänzung der agendarischen Texte, ferner die stärkere Berücksichtigung der Bekenntnisse innerhalb der evangelischen Landeskirche, endlich die Abwehr der eingerissenen Willkür geltend machte; wenn anderseits Twesten unter Zustimmung der übrigen die Notwendigkeit betonte, die Agende von 1829 als den gegebenen Ausgangspunkt des Revisionswerkes festzuhalten: so sind damit schon damals die beherrschenden Gesichtspunkte vorgezeichnet worden, welche noch heute für die Revisionsaufgabe gelten. Eine mächtige Arbeit in der Abfassung von Entwürfen, Denkschriften, Stoffsammlungen aller Art, in der Befragung und weitschichtigen Begutachtung der Konsistorien, der Pastoralkonvente, liturgiekundiger Männer unter Geistlichen und Nichtgeistlichen ist in jenen Jahren bis zur sogenannten Monbijou-Konferenz von 1856 geleistet worden. Das Resultat, vorliegend in den vielgenannten Konzessionen vom 7. Juli 1857, war ein minimales. Man begnügte sich, durch Freigebung zweier, der lutherischen und der reformierten Überlieferung entsprechenden Spendeformeln neben der agendarischen, durch ausdrückliche Gestattung der bedingten Einzelabsolution und einer zweiten

Absolutionsformel, durch Freigebung der Nennung des Teufels (statt des Bösen) im Taufformular dem Revisionsbegehren auf den wenigen Punkten entgegenzukommen, wo es durch engste Fühlung mit dem Gemeindeherkommen den schärfsten Ausdruck gewonnen hatte.

Wie kam es, daß die in großen Dimensionen angelegte Arbeit in diesem kleinen Resultat hängen blieb? Mitwirkende Ursache war ja gewiß die Wahrnehmung der Arbeitenden, daß betreffs einer weitergehenden Revision und Reform der phantasievolle König, im geraden Gegensatz zu dem nüchternen Realismus seines Vaters, Idealen und Plänen nachhing, die von dem Boden der in Deutschland gewachsenen Gottesdienstordnungen, der lutherischen wie der reformierten, gänzlich abbogen und die Vorstellungen zu realisieren trachteten, die er sich mit starker Zuthat eigner Produktivität und unter der Einwirkung ebenso phantasievoller Gewährsmänner von den Gottesdienstformen der alten Kirche gebildet. Entscheidender aber war ein andres Moment, dessen Gewicht in den Verhandlungen allenthalben durchblickt. Man war unsicher über den Gesamtwillen und die Zustimmung der Kirche. Der alte Skrupel wachte wieder auf, den schon beim Erlaß der Agende nicht bloß Schleiermacher und andere Gegner, sondern auch Männer aus dem nächsten Vertrauen Friedrich Wilhelms III., wie Sack u. a. geltend gemacht: ob es denn zulässig sei, so große Vornahmen im Gottesdienst der Kirche ohne eine Repräsentativverfassung derselben durchzuführen. Jene peinlichen Wirren, welche der Einführung der Agende hie und da zur Seite gegangen waren und mit diesem Skrupel im letzten Grunde nahe zusammenhingen, tauchten in der Erinnerung auf und schreckten. So mußte sich der König selbst, der einer so partiellen Revision langen und den stärksten Widerstand entgegengesetzt, dazu verstehen, nicht bloß sie eintreten, sondern auch es bei ihr bewenden zu lassen.

Und es war gut so. Die Agende brauchte eine längere Zeit als zwei Jahrzehnte, um im Leben der Gemeinden einzuwurzeln, das Bewußtsein vom Wert fester gottesdienstlicher Sitte zu verbreiten und in der Befestigung dieser Sitte ihr Werk zu thun — verfrühte Revision wäre ein Rückschritt zur Dissolution gewesen. Anderseits war den heftigsten Klagen abgeholfen; die Einwurzelung

der Agende schritt fort, ohne daß die Freude an ihrem Guten durch die fortgehende Schärfung des Bewußtseins des Vermißten verkümmert wurde; die Bewegung verlor ihre Gereiztheit und lenkte, ohne zu verschwinden, in ruhigere Bahnen. Entwürfe, welche die Wünsche betreffs einer durchgängigen Revision zu konkreter Anschauung brachten, fuhren fort zu erscheinen; aber je weiterhin, desto mehr zeigen sie das Bestreben, möglichsten Rückhalt an der Agende selbst zu suchen und nicht auf dem Wege der Beseitigung, sondern der Bereicherung voranzukommen. So die Evangelische Gottesdienstordnung von Schmeling (1. Aufl. 1859. 2. Aufl. 1881); die Agende für die evangelische Kirche in Preußen von Dächsel 1880; der Entwurf einer Agende von Köhler (Rituale 1889, Missale 1891) u. a. m. Das großartige liturgisch-hymnologische Sammelwerk von Schöberlein (3 Bde. 1865—1872) durfte, obwohl außerhalb Preußens entstanden, ohne Gefahr des Einspruchs und des abschätzigen Urteils sich auf dem Titel als ein Werk „der deutschen evangelischen Kirche“ einführen; und auch wo liturgische Sammelwerke mit Bewußtsein den gesonderten Bekenntnistypus behaupteten, wie die hervorragenden Arbeiten von Böckh (Evang. luth. Agende 1870) und Göbel (zweite Ausgabe des Ebrardschen ref. Kirchenbuchs 1889), zeigen sie sich in ihrer Auswahl nicht mehr beherrscht von der Verwechselung, welche das Konkrete und Kräftige des Bekenntnisausdruckes in die polemische und exklusive Schärfe desselben setzt: sie liefern in dem unbefangenen Bestreben, das Beste der liturgischen Schätze ihrer Konfessionen zusammenzufassen, den beachtenswerten Beweis, daß gerade das Beste auch in der Regel jenen stillen Adel des christlichen Friedensgeistes an sich trägt, der den idealen Rechtstitel der evangelischen Union bildet.

Die Revision der Agende war vertagt, aber sie blieb Aufgabe. Nach wie vor bestanden die erkannten Mängel, die der Agende als dem Erstlingswerk der von ihr ins Leben gerufenen Erneuerung anhafteten: die unausgeglichene Differenz im Aufbau der längeren und der abgekürzten Form des Hauptgottesdienstes; die übermäßige Bevorzugung des Chors gegenüber der Mitthätigkeit der Gemeinde; das von Anfang ab nicht sehr glücklich geformte, im Verlauf der Jahrzehnte immer mehr deformierte Kirchengebet; der Mangel jeder

näheren Anweisung und Stoffmitteilung für die Nebengottesdienste; die Unzulänglichkeit des Konfirmations- und Begräbnisformulars; die Lücken bezüglich des Vollzugs der Jähtaufe, der Bestätigung der Nottaufe, der feierlichen Einführung der Geistlichen, der Einweihung von Kirchengebäuden und Kirchhöfen; die Dürftigkeit der Ausstattung mit Auswahltexten auf fast allen Punkten der gottesdienstlichen Anbetung, welche die erbauliche Gleichmäßigkeit in eine unerbauliche Monotonie verwandelte; die Verschüttung der übersichtlichen Ordnung durch Zusätze und Einfügungen, welche teilweise mit der Aufgabe der Agende außer Berührung standen. Neue Aufgaben waren durch die Bewegung des öffentlichen, durch die reichere und selbständigere Entfaltung des kirchlichen Lebens hinzugefügt: die liturgische Formierung der Einführung der Ältesten, die liturgische Ausstattung der Feiern, welche das allenthalben aufblühende Vereinsleben ins Gotteshaus einführte; die Ordnung der überall und mit neuem eigenartigen Lebensimpuls aufblühenden Jugendgottesdienste; weiterhin auch die Umgestaltung des Trauformulars nach der nötig gewordenen kirchlichen Trauordnung. Konnte und mußte für manche dieser neuerwachsenen Forderungen eine vorläufige Nothilfe auf dem Wege kirchenregimentlicher Verordnung beschafft werden, so war das doch nicht ausreichend. Schon das Erfordernis, all diesen gelegentlichen Verordnungen, welche sich seit 1857 an die Agende geheftet, aber in den amtlichen Verordnungsblättern zerstreut lagen, ihren gebührenden Platz in der Agende selbst anzuweisen zur gemeinkirchlichen Legitimation und zur deutlichen und nicht zu übersehenden Weisung der Geistlichen, würde das Bedürfen einer revidierten Neuausgabe im Bewußtsein haben erhalten müssen. In den meisten Fällen aber blieb die liturgische Neuordnung, und mit Recht, auf das Revisionswerk selbst hinausgeschoben.

Es kam dazu, daß in demselben Maße, wie die Lücken und Mängel der bestehenden Ordnung ungebessert blieben, die frei schaltende Willkür gegenüber derselben, welche schon zu der Revision der fünfziger Jahre gedrängt hatte, sich steigerte und steigern mußte. Die Einräumungen des Jahres 1857, beruhigend nach der einen Seite hin, hatten nach der andern den Nebenerfolg, die Vorstellung

zu erwecken, daß wo dem Kirchenregiment eine Hilfe fürs Ganze nicht möglich gewesen, der einzelne an seinem Orte nachbessern müsse; und der einmal entfesselte Trieb konzentrierte sich keineswegs bloß auf die Stellen, wo — z. B. in der Konfirmationsliturgie — die unfertigen Baurisse der Agende die Produktivität geradezu herausforderten, beschränkte sich auch nicht auf die Wahrnehmung konfessioneller Interessen. Während die einen den Gemeinden die Zumutung stellten, sich für Dinge als örtliches Herkömmen zu erwärmen, von denen sie teilweise jetzt erst zum erstenmal hörten, gefielen die andern, nicht zufrieden mit der persönlichen Bethätigung im Worte der Predigt, sich darin, die wirklich geltende Gottesdienstordnung der Gemeinde mit Gebilden eigner Theologie oder Untheologie zu beladen und innerlich zu zersetzen [1]). Beide im guten Glauben evangelischen Thuns, und doch beide mit einem

1) Da das letztere Verfahren immer noch Verteidiger findet und sogar mit der Berufung auf Luther, insbesondere auf verstümmelnde Excerpte aus dem Vorwort seiner Deutschen Messe gestützt zu werden pflegt, erscheint es nicht überflüssig, die Nachlesung dieses Vorworts im Urtext zu empfehlen, welcher durch den Abdruck in Herings liturgischem Hilfsbuch S. 130 ff. leicht zugänglich ist. Man wird dann leicht erkennen, daß Luther an der Verwechselung von Heilsordnung und Kirchenordnung, welche jener Berufung zugrunde liegt, sehr unschuldig ist. Was er mit seinen Warnungen vor Gewissensverstrickung bekämpft, ist nicht das Dasein der Gottesdienstordnung und ihr Charakter als Ordnung — sonst hätte er ja die Deutsche Messe nicht geschrieben — sondern jene römische Vorstellung von der Heilsnotwendigkeit solcher Ordnung, als wenn die Seligkeit der Einzelnen daran hinge. Klaren Sinnes hält Luther beides zugleich aufrecht: den evangelischen Grundsatz, daß keine Form des Gottesdienstes selig machen kann, und den gemeinkirchlichen Grundsatz, daß gemeinsamer Gottesdienst ohne geordnete Formen unmöglich ist. Eben darum giebt er diese Form des Gottesdienstes, nicht eine Belastung der Gewissen, sondern eine Steuer gegen die Willkür, „daß ein jeglicher ein eigenes macht, etliche aus guter Meinung, etliche aus Fürwitz", während doch das Leben in der Gemeinschaft darauf sehen heiße, „daß die Freiheit der Liebe und des Nächsten Diener ist und sein soll", und daß daher, wenn der Mißbrauch der Freiheit Anstoß giebt, „wir schuldig sind, die Freiheit einzuziehen". Woraus folgt, daß das Gewissen des Einzelnen vor Gott durch die formulierte Ordnung nicht verstrickt ist, daß aber, wer auf Berufung der Gemeinschaft in ihr Amt tritt, mit diesem Amte eine Pflicht gegen die Ordnung der Gemeinschaft auf sich nimmt, welche vernachlässigend er an seinem Teile die Gemeinschaft lieblos auflöst.

sehr unevangelischen Begriff von der Gewalt des Klerus über die bestehenden Ordnungen des Gemeindelebens; beide zufrieden, in dem duldenden Schweigen der Gemeinde oder in dem Zuruf einiger Anhänger die fehlende Sanktion der Willkür einigermaßen ergänzt zu finden. Das liturgische Verständnis, während der Zeit des Pietismus verfallen, unter der Herrschaft des Rationalismus auf Rührungs- und Dekorationskünste reduziert, war eben erst wieder aufgewacht und im Werden: kein Wunder, daß seinem jugendlichen Vorschreiten Entwickelungskrankheiten, Mißgriffe, Verirrungen nicht erspart blieben. Wie sollte dem massenhaften Angebot von liturgischen Surrogaten, wie dem Einströmen liturgischer Liebhabereien und unliturgischer Subjektivismen wirksam begegnet werden, wenn doch in vielen Stücken diese willkürliche Produktion sich auf die anerkannten Unzulänglichkeiten der Agende berufen konnte? Sie gewann den Charakter der liturgischen Selbsthilfe und glaubte ihn auch da zu besitzen, wo jene Begründung nicht vorhanden war. Wird es immer als ein Beweis für die Tüchtigkeit der Agende von 1829 gelten müssen, daß unter alledem die Grundzüge ihrer Gottesdienstordnung ihren Besitzstand in der kirchlichen Volkssitte der weitesten Gebiete der Landeskirche behaupteten, so kann man doch getrost und ohne Übertreibung sagen: die Revision der gottesdienstlichen Ordnung mußte in Angriff genommen werden, wenn nicht der Segen und die hohe Bedeutung der alten Agende selbst, eine feste und in den Grundzügen einheitliche Kultusordnung in der Landeskirche aufgerichtet zu haben, völlig verdunkelt werden, allmählich aus der Praxis und aus dem Bewußtsein entschwinden und schließlich der liturgischen Ataxie wieder den Platz räumen sollte, aus der wir durch die Agende nur eben erst zur Not genesen waren.

Um so dringender mußte diese Nötigung empfunden werden, je mehr im geraden Gegensatz zu der Zersplitterung, welche der unvermeidliche Erfolg der Willkür ist, die zunehmende Bewegung der Bevölkerung von Ort zu Ort, von Provinz zu Provinz den Wert einheitlicher Ordnungen und fester Formen im Gottesdienst ins Bewußtsein rückt. Darin liegt ja der nächste und unmittelbar für alle fühlbare Segen der ständigen Bestandteile des Gottes-

dienstes, welche die Gesamtgemeinde mit der Agende dem Geistlichen zur Erbauung der Einzelgemeinde in die Hand legt, daß sie in ihrer festen Ordnung und gleichmäßigen Wiederkehr dem Gottesdienst das beruhigende, Sittebildende, kräftig Erbauende des Heimatsgefühls geben, in der Erinnerung hundertfältige Eindrücke wachrufen, die sich je und je mit diesen Worten im Gotteshause verknüpft und das Beste in uns bewegt, angeregt, befruchtet haben; daß sie das Alter des Christen mit seiner Jugend, jede neue Stufe des inneren Lebens mit den früheren, das gegenwärtige Geschlecht mit den vergangenen und die nahen mit den entfernten verknüpfen. Erst die einheitliche Ordnung des Gottesdienstes für ein großes Gebiet macht es möglich, daß jedes Glied der Landeskirche, an welchen Ort es auch geführt werde, die gewohnte Form des Gottesdienstes findet, welche ihm sofort jenes Gefühl der Heimat und des innern Wohlseins giebt, und zugleich das bewahrende und stärkende Empfinden der Zugehörigkeit zu einer großen Gemeinschaft. Je mehr die frühere Isolierung der Provinzen einem Zuströmen und Abströmen von und nach allen Richtungen gewichen ist, je stärker anderseits die Versuchungen zum Verlassen des kirchlichen und gerade auch des gottesdienstlichen Zusammenhanges an die fluktuierenden Schichten der Bevölkerung herantreten, um so mehr ist die Herstellung agendarischer Ordnungen, welche dem Gesamtbedürfen des kirchlichen Lebens auf allen Punkten gerecht werden, ein Erfordernis nicht bloß des kirchlichen Wohlstandes, sondern zur Zeit auch der sittlichen Notstände unsers Volkelebens. Ohne Zweifel ist es Wahrheit, daß die tiefen Aufregungen, welche die Gründe unseres Volkslebens aufwühlen, vor allen Dingen die Kraft christlicher Persönlichkeiten fordern, welche das Opfer ihres Lebens an die Rettung der Brüder zu setzen bereit sind; es ist auch Wahrheit, daß die wirkende Macht unserer Kirche jetzt wie immer zumeist von der lebendigen Predigt des göttlichen Wortes zu erwarten ist. Aber beide Wahrheiten können die dritte nicht aufheben, daß der Geist, der in den Persönlichkeiten und im Worte wirksam werden will und soll, ein Geist der Sammlung und der Ordnung ist, und daß ohne die Kanäle fester Ordnungen, in denen die Strömung sich zu fassen und zu vertiefen vermag, auch die reichsten Ströme

neuerweckten Lebens zu wilden Wassern werden und schnell verronnen nichts als Sand zurücklassen. —

Die Bedeutung der Verhandlungen der Generalsynode von 1879, durch welche die Ergänzung und Revision der landeskirchlichen Agende unter die dringlichen Aufgaben der neuverfaßten preußischen Landeskirche eingereiht wurde [1]), erhellt nach dem Erörterten von selbst. Weder Zufall, noch ungeklärte Thatenlust, noch gar ein willkürlich konstruiertes Bedürfen der Kirche haben diese Verhandlungen herbeigeführt. Vielmehr wenn die Befriedigung des längst als thatsächlich und dringlich erkannten Bedürfens ein Vierteljahrhundert zuvor daran hängen geblieben war, daß es an den ausreichenden Organen für eine geordnete Mitwirkung der Kirche fehlte, so war es die normale Wirkung einer inneren Notwendigkeit, daß unmittelbar nach der Konstituierung der Landeskirche zu einem Kirchenkörper eignen Lebens und eignen Mundes sofort die erste ordentliche Generalsynode die zurückgestellte Aufgabe in den Rahmen der jetzt ermöglichten Ausführung rückte. Es war ein Zeichen gesunder Lebenskraft und eine Vorbedeutung normalen Wachstums, daß unter dem Überdrang von Organisationsaufgaben, Kompetenzfeststellungen, finanziellen Sorgen, äußeren Thätigkeitsforderungen jeder Art, welche an die junge Institution herantraten, dieser Klang aus dem innersten Heiligtum des Kirchenlebens sich kraftvoll zur Geltung brachte. Nicht alle, aber die wesentlichsten Beweggründe der Revision kamen in den Verhandlungen zur Aussprache: die Lücken der Agende, die Schwächen und das Vermehrungsbedürfnis der Texte; der Wunsch vollständigerer Verwertung des altererbten liturgischen Besitzes der einzelnen Kirchengebiete; die Abwehr eingerissener Willkür. Die einmal gestellte Forderung konnte nicht mehr verstummen. Jede der folgenden Generalsynoden hat ihr Interesse an den Vorarbeiten, ihr Drängen auf Beschleunigung des Abschlusses deutlich kundgegeben. Unter dem Geräusch der eifrigen Arbeit an der äußern Konsolidation der Kirche, unter den Stößen, mit denen der notwendige

1) Verhandlungen der ersten Generalsynode der evangelischen Landeskirche Preußens vom 9. Okt. bis 3. Nov. 1879. Berlin 1880. S. 270 ff.

Ausgleich der nach Geltung in der Kirche ringenden Interessen oft die Geister entzweite, fehlte keiner der Ton, der alle sammelte: das Verlangen nach Neufeststellung der gottesdienstlichen Ordnungen.

Langsamer folgte die Ausführung selbst dem Verlangen. Begreiflich, wenn man ihren Umfang und ihre Schwierigkeiten erwägt. Es ist verhältnismäßig leicht, von einer Grundvorstellung aus, die man sich über Wesen und Aufgabe des Gottesdienstes gebildet, liturgische Ideale und nach diesen liturgische Modelle zu gestalten. Ein erfreuendes Thun, bei dem wie bei allem künstlerischem Schaffen für den, der Antrieb und Gabe in sich spürt, die Mühsal durch den Genuß weit überboten wird. Anders stellt sich die Aufgabe dar, wenn man erkennt, daß zwar für den Künstler sein eigenes Wohlgefallen und ein einziger Liebhaber, der ihm die Leistung abnimmt, ausreicht, daß dagegen die liturgische Produktion für eine große Gemeinde zu arbeiten hat, die nicht aus dem ästhetischen Interesse des Liebhabers, sondern zur Befriedigung wichtigster Lebensinteressen die Agende begehrt; wenn man weiter wahrnimmt, daß diese große Gemeinde kraft des in ihr waltenden Geistes schaffend am Werden ihrer Gottesdienstformen beteiligt ist, daß also wer ihr genügen will, mindestens ebenso auf sie zu lauschen, das Gesetz ihres Lebens und das Regen ihres Geistes zu beobachten hat, als seine Intuition. Da hat der Genuß an spielender Produktion, die sich in akademischem Behagen ihrer hübschen Einfälle freut, keine Stelle mehr. Wohl bleibt die Gewißheit, daß hier wie überall ohne die Energie des ordnenden Geistes, der die Sache aus ihr selbst erkennt, und ohne geschulte Kraft der Gestaltung nichts Tüchtiges gethan werden kann; aber mit ihr zugleich verlangt die Erkenntnis Geltung, daß Aufmerken, Lernen, Selbstbescheidung, daß Einordnung des Einzelnen ins Ganze und die Fähigkeit, den eigenen Puls auf den Rhythmus des Gesamtlebens der Gemeinschaft zu stimmen, die unerläßliche Vorbedingung einer Thätigkeit sind, welche nicht bloß mit anmutenden Gebilden sich selbst, sondern mit dauernden Werten der Gemeinde dienen will. Man merkt, daß ähnlich wie beim Recht es sich nicht um ein Erfinden, sondern um ein Finden dessen handelt, was bereits durch den Lebensprozeß der Ge-

meinschaft ins Dasein gerufen ist, aber der Form harrt, die genaue Auffassung ihm geben soll, so auch in den festen Lebensformen der religiösen Gemeinschaft ein Aufnötigen des Subjektiven keinen Raum hat. Zu festen Formen kann ja doch nur das Gemeinsame und Bleibende geprägt werden, nicht das was dem Einzelnen und der gegenwärtigen Stunde gehört und mit ihr vorübergeht.

So schon, wenn es sich um die Liturgie auch nur für eine einzelne Gemeinde handelte. Wie vielmehr, wenn für ein großes, weitverzweigtes, aus den mannigfaltigsten Vorgestaltungen zusammengewachsenes Kirchengebiet gearbeitet werden soll. Da gilt es vielen und vielerlei Ansprüchen und Bedürfnissen gerecht zu werden. Zumal auf deutschem Boden, wo in einem und demselben Volksnaturell die tiefreligiöse und die individualisierende Anlage zusammentreffen und, wie sie beide im innersten Grunde des Gemüts wurzeln, jede mit der andern sich aufs engste zusammenzuschließen liebt, so daß in dem nämlichen Volke nicht bloß die Persönlichkeiten, sondern ganze Stämme und Gebiete mit dem Charakter der sinnigen Beschaulichkeit, oder der zähen Treue an vererbten Formen, oder der rührigen Aktivität, und innerhalb dieser großen Typen wieder mit den Nüancen der bedächtigen Wortkargheit und der redseligen Lebendigkeit, der verständigen Schlichtheit und der phantasievollen Inbrunst der Religiosität auseinander und im gewissen Sinn auch widereinander treten. Die vielerlei Ansprüche und Bedürfnisse, denen die Agende dienen soll, soweit es überhaupt möglich ist in verfaßter Ordnung ihnen zugleich zu dienen, sind nicht von gestern auf heute gewachsen, sondern, in der Natur der Stämme veranlagt, haben sie ihre festen Wurzeln in dem Grunde geschichtlicher Entwickelung, ererbter Überlieferung und Gewöhnung. Das wirkliche Leben der großen Gesamtgemeinde in der Gegenwart, die nicht mit sei es toten und stagnierenden, sei es brodelnden und schäumenden Bruchteilen ihrer Oberfläche zu verwechseln ist, zeigt sich überall bedingt durch ihre Geschichte. Neben dem gemeindlichen, volksmäßigen tritt der geschichtliche Faktor der Liturgiegestaltung hervor, mit jenem innig zusammenhängend, und formiert eine noch genauer bestimmte Position gegenüber dem Belieben des Liturgen,

eine greifbare und sehr bestimmte Direktive, auf welchem Wege und wo er jenes Lebensgesetz der Kirchengemeinschaft zu suchen, kennen zu lernen, und wie er es zu befriedigen hat, das in den gottesdienstlichen Formen Gestaltung sucht. Mehr als auf andern Gebieten des kirchlichen Lebens macht gerade im Gottesdienst die Gewalt dieses geschichtlichen Faktors sich geltend: es ist das einfachste, allgemeinste, ursprünglichste, von wechselnden Zeitverhältnissen und Gegenwartsantrieben am wenigsten abhängige Bedürfen der Religion, das im Gottesdienst sich auslebt; daher denn so lange die Kirche selbst die nämliche bleibt, es niemals ohne starke Mitwirkung der Pietät, des Hangens an ehrwürdigem Herkommen und liebgewordener Sitte zu gesunder Erscheinung kommt. Mehr noch als für die Kirchenverfassung gilt für die Agende das klassische Wort von A. L. Richter: „Bisher hat die Litteratur sich vorzugsweise der leichten Aufgabe zugewendet, neue Pläne zu entwerfen. Aber es ist Zeit, von dieser Bestrebung, in der nur der Scharfsinn der Urheber, nicht das Leben seine Befriedigung hat, endlich abzulassen, und zu der Geschichte zurückzukehren, in der sowohl die Erklärung der Krankheit der Kirche, als die Mittel der Heilung zu finden sind“ [1]).

Es ist ein ungemeiner Vorzug der evangelischen Kirche in Deutschland, sehr kräftige und volksmäßige Orientierungen für rechte Wege einer dem geschichtlichen Charakter der Gemeinde entsprechenden Liturgiegestaltung zu besitzen. Wir haben sie einmal in dem obersten Grundsatz unsers Kirchenlebens, daß das göttliche Wort Seele und Regel des evangelischen Gottesdienstes ist, und darin, daß dies göttliche Wort sich in einer volkstümlichsten Übersetzung heiliger Schrift in aller Händen befindet, die Volksseele wesentlich mit gestaltet hat, selbst ein Stück unsers Volkslebens geworden ist. Wir haben sie zum andern in der kirchlichen und öffentlichen Bedeutung von Katechismus und Gesangbuch [2]). Die wesenhafte Zusammenstimmung zwischen den liturgischen Texten der

1) Richter, Die evangel. Kirchenordnungen des 16. Jahrh. Vorwort zum 2. Bande.

2) Vgl. die Ausführungen von Kapp a. a. O., S. 60 ff.

Agende, in denen Anbetung und Bekenntnis der Gemeinde [1]) durch den Mund des Liturgen das lebendige Wort der Predigt umrahmt, zwischen dem Gemeindebekenntnis, das im Katechismus die Grundlage des kirchlichen Unterrichts bildet und die Glieder der Gemeinde für den Gottesdienst zurüstet, und zwischen den liturgischen Texten, mit denen die Gemeinde ihr eigenes priesterliches Werk im Gottesdienst vollzieht, dem Liederschatz der Kirche im Gesangbuch, ist ein leitendes Kriterium von unschätzbarem Wert. In der Wahrung dieser Übereinstimmung liegt zugleich die beste Bürgschaft dafür, daß der Gottesdienst auf dem Grunde steht, auf dem er stehen muß und allein stehen kann: auf dem Fundament des göttlichen Wortes und den Pfeilern, welche die Gemeinde in ihrem Bekenntnis in dieses Fundament eingesenkt hat; ebenso auch dafür, daß es nicht öde und leere Doktrin, sondern die lebendige Sprache der Frömmigkeit sein wird, was durch die Agende der Andacht der Gemeinde zur Aneignung dargereicht wird. Aber die Bedeutung des geschichtlichen Faktors in der Liturgiegestaltung ist mit der Beachtung dieses Kriteriums nicht erschöpft. Es liefert eine Richtschnur, dagegen nur sehr teilweis Materialien, welche sofort unter die ständigen Gottesdiensttexte oder in den rituellen Vollzug der kirchlichen Handlungen eintreten können. Auch für diese selbst aber ist die geschichtliche Anknüpfung durchweg zu suchen und festzuhalten. Was in Zeiten religiöser Kraft den besten Männern der Gemeinde aus dem lebendig und einmütig bewegten Gesamtempfinden der Gemeinde heraus zu sagen und ihr in den Mund zu legen gegeben worden ist; was immer wieder seine Macht, den betenden und bekennenden Glauben der Gemeinde im schlichten

---

1) Damit, mit der bittenden, dankenden, bekennenden Anbetung hat es die Agende zu thun. Ein „Lehrgesetz" ist sie nicht: über den Inhalt der Predigt und des Unterrichts enthält sie keine Vorschriften. Auch an der einzigen Stelle, wo sie die Lehrverpflichtung des Geistlichen ausdrücklich berührt, im Ordinationsformular, ist sie selbst nicht Lehrgesetz, sondern macht von der bestehenden Lehrordnung die Anwendung im gottesdienstlichen Ritus. Diese Lehrordnung würde bestehen, auch wenn es keinen gottesdienstlichen Ordinationsvollzug gäbe; sie kann von der Agende weder geschaffen noch geändert werden, sondern diese hat lediglich von ihr Akt zu nehmen.

Zeugnis auszudrücken und damit zugleich zu erwecken und zu stärken bewährt hat, was nach beiden Beziehungen auch die Probe der Wirkung in der Gegenwart besteht: das bietet die sicherste Gewähr, auch den kommenden Geschlechtern aus dem Herzen zum Herzen geredet zu sein. Was einer Volkskirche dienen soll, das muß immer unter die Erwägung gestellt sein, daß zwar die Religiosität Herzenssache jedes einzelnen ist, daß aber der Segen der Religion für das Volk in hohem Grade von ihrer Macht und Fähigkeit bedingt ist, Sitte zu bilden und Sitte zu bewahren, davon daß sie in ihren gemeinsamen Äußerungen ein Rückgrat habe für die zerfließenden und wechselnden Formen des religiösen Bewußtseins in den Einzelnen. Da handelt es sich denn auch nicht bloß um allgemeine liturgische Kenntnis — Liturgiologie wie die Engländer sagen — sondern der geschichtliche Sinn muß sich in konkretem Verfahren spezialisieren, um in den besonderen Gütern der einzelnen Gebiete des Kirchenkörpers aufzufinden, aufzusammeln und zu bewahren, was, während es diesen Einzelgebieten besonders ans Herz gewachsen, zugleich allen zu dienen geeignet ist. Über die bloße liturgische Liebhaberei, welche nach Gutdünken Altertümliches oder sonstwie Anmutendes zusammenrafft und es auf jeden beliebigen Boden verpflanzen möchte, ist nicht anders hinwegzukommen als dadurch, daß man sich die Mühe nicht verdrießen läßt, das wirklich Wurzelechte und Bodenechte aufzusuchen und zu erkennen. Wohl wird auch dann es noch der prüfenden Sichtung bedürfen, um das wahrhaft Wertvolle, das auf die Dauer in den Schatz der Kirche eingestellt zu werden verdient, zu scheiden von dem Minderwertigen. Aber dabei wird es immer bleiben, daß die Brauchbarkeit des liturgischen bedingt ist einerseits durch den geschichtlichen Charakter, durch seinen engen Zusammenhang mit dem geschichtlichen Leben und den Überlieferungen der Kirche, anderseits durch seine Beziehung zum wirklichen Leben der Kirche in der Gegenwart, und daß dies beides gerade auf gottesdienstlichem Gebiet im innigsten und unlöslichen Zusammenhange steht.

Man wird unter den erörterten Gesichtspunkten den Gang als den richtigen und zweckmäßigen anerkennen, den der preußische Oberkirchenrat im unmittelbaren Anschluß an die Verhandlungen von

1879 die Vorarbeiten für das geplante Revisionswerk nehmen ließ. Im Oktober 1880 wurde in eingehender Verhandlung mit dem aus allen Provinzen der Landeskirche — also den neun älteren der Monarchie — beschickten Generalsynodalrat eine Reihe von bestimmenden und begrenzenden Direktiven für die Revisionsarbeit vereinbart. Schon hier kam es zu der grundsätzlichen Feststellung, welche auch in allem weiteren Fortschritt der Verhandlungen und Arbeiten nirgend angefochten, sondern lediglich durch allgemeine Zustimmung sanktioniert worden ist, daß der Charakter der Arbeit als eines Revisionswerkes in aller Strenge festzuhalten, daß von einem Neubau der Gottesdienstordnung oder Ersatz der Landesagende nicht die Rede, sondern der Anschluß an sie der gegebene und auch zu bewahrende Ausgangspunkt sei. In der That war ja diese Agende mit ihrem Besten, namentlich mit ihren Formularen für die Gemeindegottesdienste ein Stück unsers kirchlichen Lebens selbst geworden; sie hat selbst da, wo sie Unvollkommenes bot, eine liturgische Entwickelung bedeutendster Art angebahnt, von der abzubiegen Verlust und Rückschritt gewesen wäre. Unter Zugrundelegung jener Vereinbarungen wurden die Provinzialsynoden des Jahres 1881 zur Äußerung über die Wünsche aufgefordert, welche betreffs der Revision vonseiten des gottesdienstlichen Interesses in den einzelnen Provinzen geltend zu machen wären. Ein reiches, vielfach sehr detailliertes Material ging auf diese Befragung ein; verstärkt durch die Beschlüsse der westlichen Provinzialsynoden, deren Befriedigung von früher her auf die Revision vertagt war, insbesondere durch die mit großer Sorgfalt bearbeiteten Sammlungen liturgischer Formulare, welche die ständige liturgische Kommission der westfälischen Provinzialsynode seit dem Jahre 1862 zusammengestellt hatte [1]). In erneuter Beratung mit dem Generalsynodalrat konnte darauf, im Dezember 1886, daran gedacht werden, speziellere Richtlinien

1) Die abschließende Zusammenstellung derselben ist im letzten (sechsten) Heft (Lübbecke 1882. 190 S. 4°) gegeben. Diese westfälischen Sammlungen gewannen weiterhin für die Arbeit namentlich dadurch noch besondere Bedeutung, daß sie neben den in den Ostprovinzen vertretenen Typen lutherischer Liturgie den Blick auf den der Braunschweig-Lüneburger Gottesdienstordnungen (namentlich 1657. 1709) richteten.

für einzelne Punkte der Arbeit ins Auge zu fassen, betreffs deren die in den Grundzügen vielfach in erfreulichster Weise zusammenstimmenden, im Detail aber oft im diametralen Gegensatz auseinanderstrebenden Wünsche der Provinzialsynoden Abwägung und eine vorläufige Entscheidung erheischten. Endlich geschah anläßlich der Generalsynode von 1891 der wichtigste Schritt: der Eintritt in die Arbeit selbst. Auch dafür blieben die Gesichtspunkte maßgebend, welche die Veranstaltung der Vorarbeiten geleitet hatten. Es handelte sich darum, nicht bloß geschulte Techniker für das Werk zu gewinnen, sondern auch in der ausführenden Arbeit selbst mußte dafür gesorgt sein, daß zugleich Männer ans Werk träten, welche an den verschiedensten Orten im Leben der Kirche standen und Geist und Sitte dieser Gebiete in sich verkörperten, und daß sie ihr Wissen und Können, den Schatz von lebendiger Anschauung und Erfahrung, den sie jeder an seinem Orte gesammelt, der Arbeit zur Verfügung stellten.

Das wurde denn durch die Bildung der „Agendenkommission" erreicht. Außer den neun Mitgliedern, welche die Generalsynode provinzenweise in die Kommission wählte, wurden noch fünf von den gleichzeitig gewählten Stellvertretern in dieselbe berufen; außerdem noch drei Mitglieder zur Ausfüllung der Lücken, welche bezüglich einer vollständigen Vertretung der in der Landeskirche bestehenden Bekenntnisse und Anschauungen noch offen schienen. Die Gewinnung aber eines dem Gesamtinteresse der Kirche entsprechenden und einheitlichen Resultats aus dem Zusammenwirken der mannigfaltigen Kräfte wurde gesichert durch die Delegation der geistlichen Mitglieder des Evangelischen Oberkirchenrats zu den grundlegenden und abschließenden Plenarkonferenzen; durch die Betrauung des geistlichen Vizepräsidenten im Evangelischen Oberkirchenrat mit dem Vorsitz dieser Plenarkonferenzen und der Geschäftsleitung der Gesamtkommission; durch die Befassung eines der gewählten Mitglieder der Kommission mit dem Generalreferat und der Geschäftsleitung in der Vorarbeit der Abteilungen.

Nachdem sich die Kommission Anfang März 1892 konstituiert und in der Plenarkonferenz vom April 1892 nach Verständigung über den Plan, die leitenden Grundsätze und die Verteilung der

Arbeit [1]) auch die wesentlichen Direktiven für die Detailbehandlung durch Beschlußfassung vereinbart hatte, haben die Abteilungen bis Ende des Jahres 1892 die Revision im einzelnen in schriftlicher und mündlicher Verhandlung vollzogen, worauf die abschließende Plenarkonferenz im Februar 1893 die Gestalt des Entwurfs feststellte, welche nach Genehmigung durch den Oberkirchenrat im Juli dieses Jahres veröffentlicht und zunächst der verfassungsmäßigen Begutachtung der Provinzialsynoden unterbreitet worden ist.

Eine erschöpfende Darstellung des Verhältnisses der revidierten Agende zu ihren geschichtlichen Voraussetzungen im Gesamtgebiet der Landeskirche und in deren einzelnen Teilen, wie sie Bassermann für die Badische Gottesdienstordnung in mustergültiger Weise gegeben, würde zur Zeit verfrüht sein. Noch ist das Werk nicht abgeschlossen; und auch nach dem Abschluß wird es noch einer Zeit des Einlebens bedürfen, ehe solche Darstellung im Licht einer Betrachtung, die den unmittelbaren Einwirkungen der Entstehungszeit entrückt ist, gegeben werden kann. Wohl aber mag, nachdem in eingehender Verhandlung sämtliche Provinzialsynoden die Brauchbarkeit des Entwurfs für den Abschluß anerkannt und — abgesehen von gewissen Prinzipfragen, deren akute Bedeutung nicht auf liturgischem Gebiet liegt — fast nur in kleinen Dingen und unschwer zu begleichenden Nebenfragen Abänderungsanträge gestellt haben [2]), es am Orte erscheinen, daß ein über Sachbestand und Motive orientiertes Mitglied der Kommission, natürlich nicht in deren, sondern in seinem eigenen Namen, vor den abschließenden Schritten sich über den Entwurf etwas eingehender äußere, und dabei, soweit angängig, jene schwebenden Nebenfragen mit in Betracht ziehe.

---

1) Vgl. darüber S. VIII u. X des dem Entwurf beigegebenen Vorworts.

2) Das letztere gilt auch zwar nicht von dem publicistischen Beiwerk, aber von dem Sachinhalt des Beyschlagschen Artikels über den Agendenentwurf im Januarheft der Deutsch-evang. Blätter d. J., welches mir erst zu Händen kam, als meine Abhandlung (Anfang Januar) abgeschlossen und für den Druck fertiggestellt war. Zu Änderungen im Text der Abhandlung gab der Artikel keinen Anlaß, daher auch keinen, mit dem Druck seine Fortsetzungen abzuwarten; auf Einzelheiten denke ich noch während des Drucks in nachträglichen Anmerkungen Bezug nehmen zu können.

II.

Für den Hauptgottesdienst bot die Agende von 1829 drei Formulare: ein ausführliches (T. I, S. 1 ff.), einen „Auszug aus der Liturgie“ (S. 22 ff.), und eine „abgekürzte Liturgie“ (S. 27 ff.). Die ausführliche und die abgekürzte Liturgie haben das Prinzip des Aufbaus gemeinsam, die liturgische Lesung des Geistlichen mit Antworten des Chors zu durchflechten; der zwischeneingestellte Auszug verzichtet auf solche Antworten. Da dieser Auszug von einer beträchtlichen Anzahl von Gemeinden des Westens, denen die Einstellung von Antworten in die Lesung der Liturgie ungebräuchlich war, die allein in Gebrauch genommene Gottesdienstform der Agende ist, so war neben der Hauptform der Liturgie auch eine dem Auszug entsprechende Parallelform im Entwurf darzubieten (S. 9 ff.). Dagegen war die besondere Mitteilung einer abgekürzten Liturgie ein Überfluß. Es genügte, die Stücke, durch deren Ausfall eine zulässige Abkürzung der Hauptliturgie bewirkt werden kann, durch den Druck von den unentbehrlichen zu unterscheiden.

Je erfreulicher auf evangelischem Boden jedes Zeichen, daß die Gemeinde ihrer gemeinsamen Aufgaben sich bewußt wird, um so mehr war im Aufbau der Hauptliturgie von der Thatsache Akt zu nehmen, daß jene kurzen Antworten, welche die Agende von 1829 dem Chor zugewiesen, mit der Einwurzelung der Liturgie je länger desto mehr von der Gemeinde als ihre Sache aufgefaßt und angeeignet worden sind. Es ergab sich die prinzipielle Änderung gegen den früheren Stand der Dinge, daß der Entwurf sie thatsächlich der Gemeinde zugeeignet hat [1]).

Ebenso beachtenswert erwies sich eine andere geschichtliche Entwickelung, welche ebenfalls ohne von der älteren Agende beabsichtigt zu sein durch sie hervorgerufen worden ist und eines der sprechendsten Beispiele für den oben erörterten Satz bildet, daß das Leben der Gemeinde an der Liturgie mitbaut und für seine stille, aber fruchtbarste Thätigkeit ein aufmerkendes Ohr verlangt. Der Eingangsteil der Hauptliturgie wird in der römischen Vorstufe der deutschen

1) Über die Art, wie der Entwurf dem Chor seine Stellung im Gottesdienst zu wahren gesucht hat, siehe weiter unten.

evangelischen Liturgieen gebildet durch den künstlich zusammengesetzten Eingangsspruch (introitus), durch das Kyrie und Gloria, welche alten Stücke ohne Vermittelung aufeinander folgen und im Mittelalter die Einleitung durch eine Beichte des Priesters mit zugehörigem Gnadenzuspruch erhalten haben. Einige der lutherischen Liturgieen der Reformationszeit haben dies Sündenbekenntnis des Priesters einfach übernommen — so die altbrandenburgischen — [1]); andere haben den spezifisch römischen Geist dieser den Priester zu seinem Opferakt für die Gemeinde entsühnenden Vorhandlung empfunden und das private Bekenntnis des Priesters in ein gemeinsames der Gemeinde mit abschließender Gnadenverkündigung umgewandelt — vgl. z. B. die schöne Mecklenburgische Form von 1552 bei Richter II, 122 [2]); noch andere behielten dies Gemeindebekenntnis in der alten Form der sogenannten offenen Schuld bei, welche seit dem neunten Jahrhundert in den oberdeutschen Landen sich vielfach ausgebreitet hatte und ihren Platz meist nach der Predigt nahm. Ungelöst aber blieb das jähe und unvermittelte Aufeinanderstoßen der alten Stücke Introitus, Kyrie, Gloria. In der römischen Liturgie erklärt es sich wie so vieles andere Disharmonische daraus, daß wir eben nicht einen organischen Aufbau, sondern Trümmer älteren Reichtums vor uns haben. Der Introitus ist der Rest des altkirchlichen Psalmgesanges am Eingang der Gottesdienste; das Kyrie der Rest des alten Fürbittengebets; das Gloria mit seinem schönen Ausbau aus den Morgengottesdiensten der östlichen Kirche herübergekommen [3]). So stehen die vereinzelten Stücke nebeneinander, wie die trümmerhaften Säulen des römischen Forums. In lateinischer Sprache gesungen gleiten sie mit dem Eindruck ehrwürdigen Alter-

1) Das aus der Agende von 1829 in den Entwurf S. 37 unter Nr. 2 übernommene Gnadenvotum ist, obwohl in den Plural umgesetzt, der letzte Rest dieser an die römische Form angelehnten altbrandenburgischen Praxis. Vgl. auch den Anhang der alten Agende II, 63. Hat von diesen spärlichen und verstreuten Trümmern Beyschlag (Deutsch-evang. Blätter 1894, S. 2) Anlaß genommen, die Liturgie der preuß. Agende von 1829 als „altbrandenburgisch" zu charakterisieren? Sonst schwebt diese Charakteristik in der Luft.

2) So bekanntlich auch Calvin, der aber später die Gnadenverkündigung fallen ließ.

3) Vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien (Paris 1889) S. 155 ff.

tums am Ohr der Gemeinde vorüber, ohne das Gefühl des ohne Kommentar unverständlichen Kontrastes und der entgegengesetzten Empfindungen zu wecken, welches doch sofort aufwachen muß, wenn diese Stücke der Gemeinde im deutschen Wortlaut mit der Absicht innerlicher Zueignung und Aneignung dargeboten werden. Luther hat den Kontrast wohl gespürt, wie seine Übergehung des Gloria in der deutschen Messe von 1526 beweist. Aber die ältere Liturgiebildung ist ihm nicht gefolgt, und hat auch auf anderweite Hilfe nicht Bedacht genommen.

Die preußische Agende von 1829 läßt die Hauptliturgie — nach Luthers Fingerzeig a. a. O. und im Anschluß an gewordene Kirchensitte — sofort mit einem Liede der Gemeine beginnen, dem nach der Eingangssegnung (Im Namen des Vaters rc.) und dem sogen. Adjutorium (Unsere Hilfe rc.) das Sündenbekenntnis der Gemeinde, durch den Liturgen ausgesprochen, nachfolgt. Obwohl der Introitus mit seinem herkömmlichen Zusatz, dem sogen. „kleinen Gloria" (Ehre sei dem Vater rc.), wenigstens nach Luthers Meinung durch das Gemeindelied ersetzt sein sollte, ist er an dieser Stelle festgehalten, aber seinem Eingangscharakter durch die Benennung: „Spruch nach dem Sündenbekenntnis" entfremdet. Es folgt das Kyrie und das Gloria — ebenso unvermittelt wie in der römischen Messe. In der „abgekürzten Liturgie" ist der „Spruch nach dem Sündenbekenntnis" ausgefallen, und so das Kyrie ans Sündenbekenntnis herangerückt.

An diesen Bestand hat die Entwickelung angeknüpft, die mit auffälliger Übereinstimmung durch das ganze Gebiet der agendarischen Hauptliturgie hin sich vollzogen hat. Indem das Kyrie im Anschluß an die „abgekürzte Liturgie" in seiner nächsten Verbindung mit dem Sündenbekenntnis gelassen wird [1]), gewinnt es, von der Gemeinde

1) Zur Festhaltung des Sündenbekenntnisses im Eingange vgl. die von der preußischen Tradition unabhängige Bemerkung von Henke (Liturgik S. 228): „Es ist angemessen und fast notwendig, daß ein Sündenbekenntnis im Anfang des Gottesdienstes steht. Denn das Bewußtsein, des Ruhmes vor Gott zu ermangeln, und das Bedürfnis nach Sündenvergebung muß bei einer lebendigen Gemeinde vorausgesetzt werden als das, was sie hergeführt hat, und daher auch zuerst Sprache sucht."

gesungen, den Charakter der liturgischen Antwort, durch welche die Gemeinde das Sündenbekenntnis sich aneignet. Aus der allgemeinen Bedeutung des Flehens aus menschlichem Elend, welche ihm im altkirchlichen Fürbittengebet beiwohnte, tritt es in die Bedeutung ein, welche ihm die religiöse Vertiefung der Reformation auch sonst gegeben, das Flehen des sündigen Bewußtseins um die Gnade dessen auszudrücken, mit dem die Gemeinde im Gottesdienste in den nächsten Verkehr treten will. Daran anschließend hat nun der aus dem alten Introitus hergeleitete „Spruch nach dem Sündenbekenntnis" eine neue Bedeutung empfangen. Die alte Agende bot ihn in einer Auswahl von Sprüchen, von denen einige eine Ankündigung des vergebenden Gnadenwillens Gottes enthalten — eine Erinnerung daran, daß sie mit dieser Einstellung des Introitus die dem Sündenbekenntnis angeschlossene Absolution verdrängt hatte. Auf diese wenigen Sprüche — namentlich Jes. 54, 10 — hat sich die Praxis gestellt, und so dem Spruch an dieser Stelle den Charakter der Gnadenversicherung gewonnen, welche dem voraufgegangenen Bekenntnis und Anruf entspricht und die Vergebung und Reinigung begehrende Gemeinde in das Leben und Gefühl der Versöhnung emporhebt, mit dem sie als Christengemeinde ihren Gottesdienst feiern kann und soll. Da schließt sich denn der Lobgesang des großen Gloria mit innerlichstem Recht an, den die Gemeinde mit ihrem Liturgen anstimmt. Man erkennt leicht, daß der Entwurf mit jeder Veränderung dieses aus der innersten Natur des gottesdienstlichen Lebens erwachsenen und entfalteten Aufbaus der Praxis ein selbsterworbenes Gut gottesdienstlicher Anbetung entzogen haben würde, das er durch ein Besseres zu ersetzen nicht imstande war [1]).

Mit der Voranstellung des Eingangsliedes, des Eingangssegens (Im Namen des Vaters ꝛc.), durch den das Ganze der Handlung seine Taufweihe in den Namen des dreieinigen Gottes empfängt, und des Adjutoriums vor jenen Aufbau — Sündenbekenntnis, Kyrie, Gnadenverkündigung, Gloria — hätte man sich

1) Mit dem Entwurf stimmen z. B. die Agenden für Bayern (1879) und Anhalt im wesentlichen überein, während man in Sachsen und Hannover zu der alten Weise, Introitus, Kyrie und Gloria unmittelbar aufeinanderstoßen zu lassen, zurückgekehrt ist.

begnügen können. Doch war der vielfach und dringlich von den Provinzialsynoden geäußerte Wunsch, dem Eingangsspruch eine angemessene feste Stelle zu geben, um so mehr zu prüfen, als durch jenen Aufbau der letzte Rest, den die alte Agende von der alten Sitte des Introitus bewahrt, verschwunden war. Und ein Recht konnte diesem Wunsch nicht abgesprochen werden. Denn wie man's auch wende, der Ersatz des alten Introitus durch das Gemeindelied ist ein unvollkommener. Immer werden hier, am Eingang, nur allgemeine Gebetsgedanken im Liede ihren Ausdruck finden können —: „Morgenlieder“, „Sonntagslieder“ setzt der liturgische Sprachgebrauch mit gutem Fug an diese Stelle. Und so wird mit und neben dem Liede der wechselnde Spruch seinen guten Sinn behaupten, welcher die vor Gottes Antlitz versammelte Gemeinde, nun sie zum Werke schreitet, aus dem Munde Gottes begrüßt und ihr die Hand zur Feier reicht. Wurde er aber aufgenommen, so war es freilich für evangelischen Gottesdienst festzuhalten, daß eben nur Gottesrede, nur Worte heiliger Schrift an dieser Stelle zulässig sind. Damit verbot sich von vornherein die Befriedigung kritikloser Wünsche, welche einfach die Restitution der sogenannten altkirchlichen, d. h. der römischen Introiten begehrten. Es bedarf nur kurzer Durchsicht, um sich zu überzeugen, daß diese großenteils mit sehr willkürlich behandeltem Bibelwort operieren, auch Apokryphisches und Selbsterfundenes in gar nicht geringer Menge einmischen. Auch in der Emendation, die ihnen bereits Lukas Lossius stellenweise hat angedeihen lassen, fehlt noch viel, daß sie in evangelischem Gottesdienst ohne weiteres brauchbar wären. Selbst das Mecklenburgische Kantional, das mit großer Vorliebe die nachreformatorischen Repristinationen römischer Kultusstücke bewahrt, hat aus der großen Zahl nur sieben für seine Gottesdienstzwecke brauchbar gefunden. Ihrer künstlichen und recht äußerlichen Zusammensetzung [1]), wie ihrem halbbiblischem Charakter gegenüber ist namentlich von Löhe die fruchtbare, mehrfach auch von Agenden befolgte Anregung ausgegangen, einfache Zusammensetzung von Psalmstellen für den Eingang des

1) Vgl. über dieselbe Durandus, rationale. l. IV, c. 5.

Gottesdienstes zu verwenden. Und neben diesen beiden Formen — der künstlichen römischen und der einfachen Löheschen Zusammensetzung — hat eine dritte vielfache Vertretung gefunden. Jene beiden gehen letztlich auf den alten Psalmengesang zurück. Nicht die Kirchenzeit und ihr inhaltliches Gepräge giebt da vermittels des Introitus dem Gottesdienst seine wechselnde Signatur, sondern eben nur der auf diese Feier angesetzte Psalm. Viele der altkirchlichen Introiten sind geradezu das Gegenteil von dem, was wir unter wechselnder Charakteristik der Feier verstehen. Die reichere und tiefere Durchbildung und bewußtere Einwurzelung der Idee des Kirchenjahres im evangelischen Kultus verlangt eine bestimmtere Charakteristik. Diese kann in einem zusammengesetzten Introitus sehr wohl gegeben werden; aber sie wird ebensowohl, ja unter Umständen schlagender und eindringlicher durch ein kurzes Bibelwort sich vollziehen, das nicht einmal kunstvollen Gesangvortrags, sondern nur der Lesung durch den Geistlichen bedarf. So bietet denn die vom Entwurf S. 22 ff. dargereichte Auswahl beides: unter A kurze Introiten der dritten, einfachsten Form; unter B zusammengesetzte, darunter sowohl die als behaltenswert und zulässig befundenen römischen, als auch solche der einfacheren Löheschen Bauform. Der Freiheit des Liturgen im Gebrauch ist nicht bloß durch diese Doppelheit der Auswahl Raum gegeben, sondern auch dadurch, daß nicht jedem Sonntag sein besonderer Introitus zugewiesen, sondern innerhalb der jeder Kirchenzeit zugedachten Gruppe die Wahl freigegeben ist.

Die dürftige Zahl der Sündenbekenntnisse der alten Agende — noch dürftiger wenn man erwägt, daß N. 2. 3. 4. lediglich verschiedene Redaktionen des nämlichen, der Calvinischen Liturgie entnommenen Grundtypus sind und daher im Entwurf auf die Form N. 1. zu reduzieren waren — ist aus den Besitztümern der Provinzen vermehrt worden (Entw. S. 31 ff.). Doch war darauf zu bestehen, daß die Unterscheidung des Gemeindebekenntnisses im evangelischen von dem Priesterbekenntnis im römischen Gottesdienst zum Grundcharakter des ersteren gehört, und daß demgemäß Bekenntnisse singularischer Fassung — wozu auch N. 1. der alten Agende gehörte — hier fernzuhalten waren. Das um so mehr, als die singularische Fassung des Bekenntnisses nach evangelischem Gottes-

dienstbegriff der Beichte zusteht, und dort in Analogie zur individuellen Übereignung der Absolution ebenso am Ort ist, wie hier vor der der ganzen Gemeinde zugedachten Spendung des Predigtwortes die pluralische. — Die Gnadenverkündigungen anlangend war von der Sammlung der „Sprüche nach dem Sündenbekenntnis“, welche die alte Agende darbot, als solcher nach dem obigen einfach Abstand zu nehmen, und ihre dem neuen Zweck entsprechenden Bestandteile zu einer völlig neuen Reihe auszubauen (S. 37 ff.), für welche namentlich die Straßburger Kirchenordnung von 1598 einen trefflichen Vorgang bot. —

Mit dem Altargruß, der zwischen dem Geistlichen und der Gemeinde wechselt, vollzieht sich der Übergang vom Eingangsteil zum Wortteil des Gottesdienstes, dessen Pfeiler die Mitteilung des göttlichen Wortes in Lesung und Predigt sind. Diese Stellung am Übergang hat dem Altargruß der römischen Messe die Bedeutung eines Marksteines im Fortschritt auch des evangelischen Gottesdienstes gegeben und so seine Stellung in der gottesdienstlichen Praxis erhalten, obwohl die Bedenken gegen einen Gruß, der mitten in den Verkehr des nämlichen Liturgen mit der nämlichen Gemeinde hineintritt, auf der Hand liegen. [1]) Daß er in den Eingang selbst hinaufgerückt einerseits die starke Fülle desselben mit wenig bedeutendem Inhalt steigern, anderseits das Aufsehen der Gemeinden in zerstreuender Weise erregen würde, ist ebenso einleuchtend. Es könnte sich höchstens fragen, ob man ihn ganz fallen ließe [2]), welchem Entschluß der Entwurf trotz des Vorgangs in Luthers Deutscher Messe vorbeigegangen ist. Das Gebet um rechte Aufnahme und Frucht des folgends mitgeteilten Schriftwortes — hinter welchem S. 2 das erforderliche Amen der Gemeinde durch einen Druckfehler ausgefallen ist — war bereits in der alten Agende durch eine verhältnißmäßig reiche Auswahl von Texten vertreten. Eine Anzahl derselben war zu übergehen, teils weil sie, als Schlußkollekten

1) Was sich zugunsten einer innerlichen Bedeutung des Grußes an dieser Stelle sagen läßt, hat v. Soden (Christliche Welt 1893, Nr. 38, Sp. 899) sinnig erörtert.

2) So will's z. B. Heydecke, Die rechte christl. Gottesverehrung. Ein Beitrag zur Beurteilung des Entwurfs ꝛc. 1893, S. 61 ff.

gedacht, an dieser Stelle unrichtig stehen (Agende I, 66 ff. N. 20. 27.), teils wegen matten Ausdrucks oder inhaltlicher Dürftigkeit. Anderseits hat, der Entwurf (S. 39 ff.) ihre Anzahl namhaft vermehrt. Der Grundstock kraftvoller Gebete, wie sie von V. Dietrichs Agendbüchlein von der Herzog Heinrichs-, der Pommerschen und andern ältesten Agenden aus ein edelstes Erbgut der ersten Gebetslitteratur der Reformationsepoche darstellen und dem gottesdienstlichen Gebrauch nie völlig verloren gegangen sind, ist zum größten Teil in die Sammlung aufgenommen; mit ihm jene kernigen Ausschnitte aus den großen Gebeten der westdeutschen Liturgieen, welche die reformierten Gemeinden des Ostens, dessen landschaftlicher Vorliebe für kurze Gebete folgend, zum Teil schon längst für ihre Gottesdienste in Gebrauch genommen hatten, und welche von ihnen auch vielfach in weiteren Kirchengebrauch übergegangen sind. — Wie beim Altargruß, ist der Entwurf auch bei der Stellung der beiden Schriftlektionen dem Herkommen treu geblieben. Die Voranstellung des Evangeliums vor die Epistel ist nicht unerwogen geblieben, wie sie ja auch von einem inzwischen heimgegangenen Mitgliede der Kommission öffentlich vertreten worden ist [1]. Aber es wäre kleinlich gewesen, eine Prinzipfrage — wie dies zur Motivierung der Änderung erforderlich war — aus einem Adiaphoron zu machen, das doch auch in seiner herkömmlichen Erledigung keinen Anstoß geben kann. Ertrüge allerdings die Voranstellung der Epistel keine andere Deutung als die, daß diese als Gesetz dem Evangelium vorangehe, so würde sie unweigerlich zu beseitigen sein. Aber jene unzulässige Deutung ist weder die altkirchlich herkömmliche [2], noch der Gemeinde geläufig. — Neu dagegen ist die Auszeichnung der Festtagsgottesdienste durch einen vor Gebet und Schriftlesung eingestellten Wechselspruch.

---

1) Meuß, Die Stellung von Epistel und Ev. im Gottesdienst. Kirchl. Monatsschrift 1892. IV, 254 ff.

2) Das Evangelium wird an den Schluß der Lektionen gestellt und erst hier das Aufstehen des Bischofs und der ganzen Gemeinde gefordert, um anzuzeigen: *αὐτὸν παρεῖναι τὸν κύριον. τὸν τῆς ποιμαντικῆς ἡγεμόνα καὶ θεὸν καὶ δεσπότην*, Isidorus Pelus. l. I, ep. 186. Vgl. auch Constitt. app. II, 57. Das Kommen des Herrn im Wort ist eine liturgische Idee, die namentlich für evangelischen Gottesdienst ihren unveralteten Wert hat.

Auch für die Einstellung des Glaubensbekenntnisses zwischen der Schriftlesung und der begrifflich wie geschichtlich mit derselben zusammengehörigen Predigt ist der Anschluß nicht zwar an das allgemeine, aber an das durch die preußische Agende aufgenommene und verbreitete Herkommen maßgebend gewesen. Hätte es sich um Aufrichtung einer Liturgie ohne geschichtliche Voraussetzungen gehandelt, so würde ohne Zweifel, gemäß der nahen Beziehung zwischen Sünden- und Gnadenbewußtsein, Sündenbekenntnis und Glaubensbekenntnis die Einstellung des Glaubensbekenntnisses an den Schluß des Eingangs das Richtige gewesen sein. An das Gloria des letzteren geschlossen würde es eine solidere Brücke zum Wortteil geschlagen haben, als der dürftige Altargruß. Von den beiden in der evangelischen Liturgik überlieferten Stellungen aber — vor der Predigt und nach der Predigt — ist die erstere, wie sie der Entwurf aus der alten Agende übernommen, die ideegemäßere. Eine Missionsgemeinde, ein Katechumenengottesdienst wird durch die Voranschickung der Predigt zutreffend ausdrücken, daß die Gemeinde durch diese in den Glauben hineingeleitet sein will. Einem Gemeindegottesdienst mündiger Christen aber steht es zu, daß die Gemeinde als Glaubensgemeinschaft das Wort der Predigt entgegennehme. — Auch in Betreff des für diese Stelle gewählten Bekenntnis*textes* ist der Vorgang der Agende maßgebend geblieben. Es ist das Taufbekenntnis der abendländischen Christenheit, das Apostolikum, wie es durch die evangelischen Volkskatechismen, den Lutherschen wie den Heidelberger, zu unserem Gemeindebekenntnis geworden ist. Aus dem Wesen und den Grundbegriffen des Gottesdienstes war ein Grund, von der Wahl dieses Textes abzugehen, nicht zu entnehmen. Es ist wie bereits oben bemerkt durchaus wahrscheinlich, daß der nächste Anlaß, statt des in den lutherischen Liturgieen herkömmlichen Nicänums das Apostolikum in den Gemeindegottesdienst einzustellen, dem Könige Friedrich Wilhelm III. durch den Gebrauch dieses Bekenntnisses im Eingang der französisch-reformierten Abendmahlsliturgie gegeben war [1]). Doch hat er es mit

1) Die Bemerkung Calvins, daß das Bekenntnis hier stehe, „pour testifier au nom du peuple, que tous veulent vivre et mourir en la doctrine et

diesem Vorgang nicht begründet, sondern mit der unleugbaren Thatsache, daß „das Nicänum wenig mehr bekannt, also mit dem allgemein bekannten apostolischen Glaubensbekenntnis“ zu vertauschen gewesen sei [1]). Und gewiß ist es das Richtige, daß die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde ihren Glauben in der Formulierung bekenne, in welche sie durch den kirchlichen Unterricht eingeführt worden, mit welcher die richtigen evangelischen Vorstellungen zu verbinden sie durch Schule und Katechumenat angeleitet ist. So lange die der Kirche durch die Schule geleistete Unterrichtshilfe auf der Grundlage des Katechismus erfolgt und an die nämliche Grundlage der pflichtmäßige Vollzug des Konfirmandenunterrichts gebunden ist, ist der Katechismustext des Glaubensbekenntnisses der gewiesene auch da, wo im Namen der Gemeinde der Liturg ihr Bekenntnis im Gottesdienst darbringt. — Daß, nachdem die Eisenacher Konferenz sich das Verdienst erworben, gegenüber der Verwahrlosung des Lutherschen Katechismustextes durch den nachlässigen Vieldruck dreier Jahrhunderte eine nach guten Grundsätzen hergestellte Textgestalt desselben zu geben, diese von dem Entwurf an der vorliegenden Stelle aufgenommen worden ist, wird man als sachgemäß anerkennen müssen [2]). Allerdings ist damit der Fortschritt zurückgenommen, den die preußische Agende von 1829 durch die Einstellung des Prädikats der Allgemeinheit der Kirche aus den älteren lateinischen Vorlagen in die Übersetzung Luthers vollzogen hatte. Nur in Klammern ist es zum fakultativen Gebrauch zugelassen und dadurch auf die Bedeutung einer Scheidemarke zwischen reformierter und lutherischer Praxis herabgedrückt; sofern nämlich der Heidelberger Katechismus es mit übersetzt hat. Wenn Luther dasselbe durch das Prädikat „christlich“ mitgedeckt glaubte, so ist doch — von anderem zu schweigen — die in der Allgemeinheit der geglaubten Kirche liegende Missionspflicht in ihrer Bezeichnung als „christliche“ noch keineswegs

---

religion chrétienne“ hatte ihr besonderes Gewicht für den Sinn des Königs, der für Eindrücke schweren Ernstes besonders empfänglich war.

1) Luther im Verhältnis ꝛc., S. 11.

2) Dasselbe hätte folgerichtig auch bei den Einsetzungsworten des h. Abendmahls Entw. S. 6, Z. 6 ff. geschehen sollen, wie einige Provinzialsynoden mit Recht moniert haben.

ausgedrückt. Und wer den Mißbrauch ins Auge faßt, den die römische Kirche mit diesem Prädikat der Allgemeinheit oder Katholicität treibt, auf das sie mindestens keinen besseren Anspruch hat als die evangelische; wer auf die Abschätzigkeit achtet, mit der sie alle dem römischen Bischof nicht unterthanen Christen durch die Bezeichnung „Akatholiken" von der Allgemeinheit der Kirche auszuschließen bemüht ist, und auf die Beugung auch evangelischer Staatsmänner unter die Anbeqemung an diesen hochmütigen Sprachgebrauch: der wird urteilen, daß die Generalsynode sich ein Verdienst erwerben würde, wenn sie im Anschluß an das ökumenische Vorgehn der alten Agende die Klammern an dieser Stelle wieder tilgte. Auch darin wird man einen Schatten der Aufnahme des Eisenacher Textes erkennen dürfen, daß durch dieselbe die biblische Besserung der Wendungen: „niedergefahren zur Hölle", „Auferstehung des Fleisches" von neuem auf lange Zeit vertagt ist. Ist es auch möglich, mit diesen Wendungen richtige und evangelische Vorstellungen zu verbinden, und hat jedenfalls der Konfirmandenunterricht solch biblisches Verständnis in der Gemeinde zu pflanzen, so ist doch nicht abzusehn, warum man diesem Verständnis nicht durch die direkte Einstellung der schriftgemäßen Formulierungen „niedergefahren zu den Toten, Auferstehung des Leibes" entgegenkommen sollte, wozu doch schon Luther den Weg gewiesen [1]). Eine Abschwächung des Bekenntnisses würde in dieser Korrektur sicher nicht zu finden gewesen sein; wohl aber eine unmißverständliche Ablehnung historisierender Velleitäten, welche der Gemeinde ihr Bekenntnis durch die Vorgabe verleiden, daß sie in ihrem Verständnis desselben nicht an die evangelische Glaubensnorm der H. Schrift, sondern an die täglich wandelnden geschichtlichen Ermittelungen über die älteste nachweisbare Auffassung der einzelnen Aussagen gebunden sei. Immerhin begreift man, daß der Entwurf in einer Frage, welche nicht wie die obige eine Behauptung, sondern eine wenn auch nur formale und geringe Änderung des Geltenden einschließt, die höchste Vorsicht für geboten erachtet hat.

Die weitere Frage, ob und wie das Bekenntnis des Glaubens

1) Vgl. auch das württembergische Kirchenbuch II, 12.

einzuleiten sei, hat unter der Nachwirkung älterer Vorgänge eine Bedeutung in den Verhandlungen erlangt, welche ihr an sich nicht zukommt. Die alte Agende hat überhaupt keine Einleitungsformel, so wenig wie ihre älteren an die römische Ordnung anschließenden Vorlagen. Von den beiden durch die Willkür der letztvergangenen Jahrzehnte obtrudierten Eingangsformeln drückt die eine, seit den Fünfzigerjahren aufgekommene und vielverbreitete — „Lasset uns mit der ganzen Christenheit auf Erden (oder: mit der ganzen Kirche, die unter dem Himmel ist) unsern allerheiligsten teuern Glauben bekennen" — die Wahrheit aus, daß der von der Gemeinde bekannte Glaube zugleich der der christlichen Gesamtkirche ist. Aber sie thut dies, abgesehn von dem unschönen Schwulst des Ausdruckes, in einer Weise, die mißverständlich und mißverstanden worden ist, und deren Mißverstand Sachbedenken aufruft. Bezieht man das Wort „Glauben" in der Formel nicht auf die Herzensthat des Glaubens selbst, sondern auf den Wortlaut der folgenden Formulierung, verwechselt man also fides mit dem, was die technische Sprache präcis das symbolum oder (vom Anfangswort) das Credo nennt — zu welcher Verwechslung die Formel an sich ebenso wenig Anlaß giebt wie ihre Grundstelle Jud. 20 —, so kommt der Sinn heraus, daß alle christlichen Kirchen nicht bloß in der Handlung des Bekennens selbst, sondern auch im regelmäßigen Gebrauch des nachfolgenden Symbols bei derselben einerlei Übung im Gottesdienste pflegen; und das ist unrichtig [1]). Was aber die durch den Gegenstoß hervorgerufene andere Formulierung angeht, welche sich selbst als die „referierende" zu bezeichnen pflegt, so geht sie in mancherlei Gestaltungen auf das Ziel hinaus, durch den Eingang anzudeuten, daß die nachfolgende Bekenntnisform von der alten Kirche geschaffen, daher ein Gegenstand der Pietät sei. Damit wird freilich in den lebendigen Fortschritt der Handlung ein Moment kühler Reflexion hineingetragen, das ihn nicht hebt, sondern lähmt. Das wird gesteigert, wenn statt der Aufforderung

1) Ob der oben dargelegte Mißverstand durch die von der sächsischen Provinzialsynode vorgeschlagene Formel: „Lasset uns in Einmütigkeit des Glaubens mit der ganzen Christenheit also bekennen" ausgeschlossen sein würde, erscheint fraglich.

zum Mitbekennen der Gemeinde ein „Vernehmet das Bekenntnis“ zugerufen wird, so daß an Stelle ihres thätigen Bekenntnisses die passive Aufnahme einer Mitteilung zu stehen kommt, welche in bedenkliche Analogie zu dem eben vernommenen Gotteswort gesetzt wird, auch aus dem liturgischen ins homiletische Gebiet hinüberfällt. Vollends unvereinbar mit liturgischen Elementargrundsätzen wird die Sache, wenn die Form des Referats die Tendenz gewinnen soll, die Glaubensüberzeugung der gegenwärtigen Gemeinde, oder gar des Liturgen — dessen Subjektivität hier, wo er im Namen der Kirche redet, gänzlich zurückzutreten hat — von der zu unterscheiden, welche die Kirche in ihrem Bekenntnis niedergelegt hat. Da bleibt vom Verhältnis zum Christenglauben nur die Ehrerbietung gegen ein Überbleibsel der alten Kirche übrig — der Gesichtspunkt der Reliquienverehrung, der im evangelischen Gottesdienst keine Stelle haben kann [1]). Es liegt aber auf der Hand, daß wenn überall ein Bekenntnisakt im Gottesdienst statthaben soll, er eben nur als actio profitendi, als bekennendes Handeln der Gemeinde diese Stelle beanspruchen kann. Das drückt der Entwurf aus, wenn er beiden obigen Bedenken vorbeigehend die einfache Formel: „Lasset uns unsern christlichen Glauben bekennen“ dem Gebrauch anheimgiebt. Zugleich aber hat er, mit dieser Formulierung dem einmal erwachten Begehren nach einer Einleitungsformel sich fügend, nicht unterlassen, durch ihre Einklammerung darauf hinzuweisen, daß das Verfahren der alten Agende, auf dieselbe zu verzichten, das grundsätzlich richtige bleibt [2]).

Von der Reformationszeit her ist es Übung gewesen, anstatt des vom Geistlichen verlesenen Symbols auch dem Gesang des Bekenntnisses durch die Gemeinde Raum zu geben. Luther hat für diesen Zweck sein Lied „Wir glauben all an einen Gott“ gedichtet, und von seiner Deutschen Messe aus ist es zu weiter liturgischer Verwendung gelangt. Die alte Agende in ihrer Vorgestalt

---

1) Vgl. auch J. Kaftan im Deutschen Wochenblatt 1893. N. 45. S. 533.

2) Folgerichtig wäre allerdings auch der Eingang zum Sündenbekenntnis (S. 1, Z. 14 f. im Entw.) in Klammern zu setzen gewesen, worauf die westfälische Provinzialsynode mit Recht hingewiesen hat. — Der Ausfall der Klammern in der „Kürzeren Liturgie“ (S. 10, Z. 15) ist Druckfehler.

von 1822 nahm von diesem Ersatz des gelesenen Bekenntnisses Abstand. Der König wollte den Gesang des Bekenntnisses nicht ausgeschlossen wissen, aber dann sollte eben der Bekenntnistext des Apostolikums selbst, nicht eine hymnische Umschreibung desselben gesungen werden [1]). Dem entspricht auch noch die Agende von 1829, sofern sie einen Musiksatz für das Apostolikum darbietet, in dessen Vortrag die Gemeinde nicht durch den Liturgen, sondern durch den Chor vertreten wird. Zugleich aber sah sich diese revidierte Gestalt der Agende von 1829 genötigt, der vielfach bestehenden Praxis, daß die Gemeinde das Lutherlied singe, auch weiter stattzugeben. Sie giebt dieselbe unbeschränkt frei. Für die Herstellung des Entwurfs kam neben diesem Verhalten der bestehenden Agende der Umstand in Betracht, daß nach den Äußerungen einzelner Provinzialsynoden von 1881 jene von der Agende von 1822 direkt, von der von 1829 indirekt bezeugte Absicht, den Gesang des Symbols selbst einzubürgern, in manchen Gemeinden mit dem stehenden Gebrauch sich deckte, so allerdings, daß nicht der Chor, sondern die Gemeinde selbst es singt; und daß dieser Gebrauch Schutz beanspruchte. Diesen Schutz durch die unbestimmte Weite einer Zulassung zu gewähren, welche jeden beliebigen Glaubensgesang an dieser Stelle einzufügen offen ließ, mußte im Hinblick auf die Mißstände, welche im vorigen Jahrhundert durch solche Zulassung eingerissen waren [2]), bedenklich erscheinen. So ist es zu der Anmerkung S. 2 des Entwurfs gekommen, welche den Gesang des Lutherliedes oder eines andern kirchlich genehmigten Glaubensliedes da zu Recht bestehen läßt, wo er üblich ist. Damit ist nun freilich auch die unbeschränkte Freigabe des Lutherliedes, wie sie in der alten Agende gewährt war, auf die Fälle herkömmlicher Gepflogenheit eingeengt. Ein sachlicher Schaden ist das kaum. Die Einstellung dieser drei zehnzeiligen Verse in einer schwerfälligen, wenig sangbaren, weder dem Volksgesang noch dem reformatorischen Impuls entsprungenen sondern dem mittelalterlichen Mönchsgesang entnommenen Melodie ist für den lebendigen

1) Luther im Verhältnis ꝛc. S. 11.

2) Vgl. die in aller Kürze erschöpfende und inhaltreiche Darstellung derselben bei Schöberlein a. a. O. I, 257.

Fortschritt des Gottesdienstes ein Bleigewicht [1]); und die Versuche, dieses durch Verkürzung des Liedes zu erleichtern, laden nicht zur Nachfolge ein [2]). Immerhin muß die Frage als offen gelten, ob gegenüber der Geltung des Lutherliedes in der älteren Gottesdienstpraxis die Einschränkung seiner Verbreitung im Entwurf eine notwendige Abänderung der alten Agende war, und ob es nicht richtiger gewesen wäre, die natürliche Entwickelung, welche seit 1829 den Gebrauch des Credoliedes fortgehend nicht erweitert sondern verringert hat, einfach weitergewähren zu lassen.

Wenn der Entwurf im Anschluß an die Predigt einen Platz für die Abkündigungen offenhält, so ist auch dies Anschluß an die im größten Teil der Landeskirche bestehende Observanz. Die Bedenken, welche gegen diese teilweise mit gutem Grunde erhoben worden sind, und welche durch die von den meisten Provinzialsynoden geforderte Einstellung eines Liedverses zwischen Predigt und Abkündigungen eher gesteigert als vermindert werden, sind ebenso wie die positiven Gegenvorschläge fast ausnahmslos auch in der Kommission zu eingehender Erwägung gelangt. Wie denn überhaupt unter den Gliedern der Kommission kaum eines sein wird, das bei Lesung der dem Entwurf gewidmeten Besprechungen von der freudigen Rührung ausgeschlossen bliebe, die uns überkommt, wenn scheinbar hoffnungslos begrabene Lieblingsgedanken andersher zum Leben wiedererweckt werden. Vielleicht daß jene Bedenken nachträglich wenigstens den Erfolg haben, die Abkündigungen

1) Vgl. meine Bemerk. in dieser Zeitschr. 1882, S. 93. Insbesondere im Verhältnis zum Predigtliede muß die Überlastung fühlbar werden, worauf Beyschlag S. 13 mit Recht hinweist.

2) Die von F. Spitta (Der fünfte deutsch-evangelische Kirchengesangvereinstag zu Bonn; Darmstadt 1886, S. 3) hergestellte Verkürzung lautet: „Wir glauben all an einen Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, der sich durch Christum seinen Sohn uns zum Vater hat gegeben. Er will uns allzeit ernähren, uns zur Seligkeit bewähren durch den heil'gen Geist im Glauben. Kein Leid soll uns widerfahren. Und ob auch Tod und Hölle dräut, wir sind des Herrn in Ewigkeit." Man wird einem Erben des Namens Spitta die eigene Empfindung dafür zutrauen dürfen, daß der kümmerliche Eindruck des Brockenhäufchens, das in den ersten acht Zeilen von Luthers Cyklopenmauer übrig geblieben, durch das gedunsene Pathos der beiden selbstverfertigten Schlußzeilen nicht übertragen wird.

nach der Predigt durch beigegebene Klammern auf die Bedeutung zurückzuführen, die ihnen zukommt. —

Den Gebetsteil des Gottesdienstes leitet die alte Agende in Anlehnung an Bugenhagens Kirchenordnung für Braunschweig[1]) mit dem großen Dankgebet, der sogenannten Präfation ein, welchem die bekannten schönen Wechselsprüche (in der alten Agende nur fakultativ) voraufgehen. Ich verzichte darauf zu wiederholen, was ich über die Rechtmäßigkeit dieser Einleitung früher erörtert habe[2]). Der Erfolg der alten Agende hat diese Rechtmäßigkeit bestätigt. Das große Dankgebet mit dem anschließenden Heilig hat sich in sehr zahlreichen Gemeinden als dauerndes Gut an dieser Stelle gottesdienstlich eingebürgert, und „sie werden sich's nicht nehmen lassen". Der Entwurf hat denn auch den Anschluß an die alte Agende vollzogen, und nur durch die Markierung fakultativen Gebrauchs des ganzen Gebets der starken Strömung gewillfahrt, welche aus Gründen der Liturgiegeschichte es für den Abendmahlsritus reserviert wissen will. Dem liturgischen Skrupel, ob nicht wenigstens der dem Heilig angefügte Zusatz des Benediktus (Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn) lediglich der Abendmahlsliturgie vorbehalten bleiben müsse, ist dabei durch die Weglassung des Zusatzes an dieser Stelle Rechnung getragen. Ob mit praktischem Erfolg, steht dahin.

Eine wichtige Aufgabe, die aber weniger mit liturgischen Baugrundsätzen als mit den Details redaktioneller Arbeit zu thun hatte, stellte sich der Agendenreform bezüglich des großen Fürbittengebets, das nach fragwürdiger Sitte als das Kirchengebet κατ' ἐξοχήν bezeichnet zu werden pflegt. Nur eine Gestalt desselben bot die alte Agende dem Gebrauch dar, die sich gleichlautend in allen drei Liturgiegestalten derselben wiederfindet. Zwar begegnen im zweiten Teil unter anderen mehr dem historischen als

---

1) Bei Richter I, 115 f. — Die altsächsische Form, den Gottesdienst mit Versikel und Kollekte zu schließen, besteht noch in zahlreichen Gemeinden der Provinz Sachsen, Brandenburg, Schlesien. Der Entwurf hat, wie die alte Agende, sie nicht berücksichtigt. Dem provinziellen Gebrauch wird sie kaum versagt werden können.

2) In dieser Zeitschrift, Jahrg. 1882, S. 80 ff.

dem agendarischen Interesse dienenden Nachträgen auch zwei weitere Formen: das überaus lange Kirchengebet Friedrich Wilhelms I. von 1713, und das sogen. Chrysostomusgebet. Aber nur das letztere bot eine, schüchtern und sporadisch benützte Möglichkeit abwechselnden Gebrauchs. Und wenn für den steten Gebrauch einer einzigen Form die liturgische Erwägung geltend gemacht werden kann, daß gerade die Wiederkehr des nämlichen Wortlautes der Einwurzelung kirchlicher Sitte trefflich diene, so würde diese Erwägung doch nur bei einem Gebet von der höchsten Vollendung des Ausdrucks ins Gewicht fallen; sie fiel in sich selbst zusammen gegenüber dem Charakter des schlotternden und klappernden Flickwerkes, den das Kirchengebet der alten Agende durch die Ablagerung zahlreicher im Stil ungleicher Einsätze und Zuthaten im Lauf der Zeit empfangen. Der Entwurf bietet für den regelmäßigen Gebrauch in der Hauptliturgie fünf Formulare. Das erste (S. 3) im nächsten redaktionellen Anschluß an die herkömmliche Form; das zweite (S. 58 ff., Nr. 1) im Anschluß an die ältere ausführliche Form, welche bereits der Fassung von 1713 zugrunde lag; das dritte im Anschluß an den in zahllosen Redaktionen durch die deutschen Landeskirchen verbreiteten Typus der Pfälzer Agende von 1556. Als viertes ist aus der alten Agende das sogen. Chrysostomusgebet herübergenommen, aber mit der notwendigen Durchführung der einheitlichen Form, welche durch die Einsätze der Agende von 1829 zerstört war, und mit einer Revision nach den besten, durch Swainson zugänglich gewordenen Textüberlieferungen [1]; als fünftes endlich ein kurzes Gebetsformular nach der Agende des Herzogs Franz von Sachsen-Lauenburg 1585, geeignet für Ausnahmefälle, in denen möglichste Verkürzung des liturgischen Teils im Gottesdienste geboten erscheint. Außerdem sind unter den Gebeten für die Festzeiten S. 62 ff. eine Reihe von vollständigen Gebetstexten eingestellt worden, welche an Stelle des sonntäglichen Fürbittengebets treten können, während im übrigen die dort mitgeteilten Texte Vorsorge treffen, daß dieses Gebet nicht ohne einen auf die besondere Festfeier bezüglichen Eingang oder Ausgang bleibe. Das Ver-

1) Swainson, The greek liturgies. Cambridge 1884. S. 110 f.

fahren der alten Agende [2]), diese dem Kirchengebet zuständige Bezugnahme der Lesung des Evangeliums vorauszuschicken, konnte nicht für angemessen befunden werden.

Daß der Entwurf übrigens recht gethan hat, diesen Gebetsteil, der nach der alten Agende auch der Predigt vorangestellt werden durfte, schlechterdings auf die Stelle nach der Predigt festzulegen und seinen Ort — mit der auf S. 4 Anm. ** bezeichneten Ausnahme, welche in weitverbreitetem Gebrauch sich begründete — am Altar zu bestimmen, darüber scheint allgemeines Einverständnis vorhanden. —

Betreffs der Abendmahlshandlung setzt der Entwurf drei Fälle als möglich. Entweder den, daß nach dem Gebetsteil des Gottesdienstes der engere Kreis der Kommunikanten sich zur Feier des h. Mahles zusammenschließt. Dann wird die Predigtgemeinde mit Vaterunser und Segen entlassen, und es hebt die auf sich selbst gestellte Abendmahlsliturgie an. Oder den, daß die Predigtgemeinde zur Feier des h. Abendmahls versammelt bleibt (S. 4 Anm. **). Dann schließt das die Kommunionfeier beginnende Lied unmittelbar an das große Fürbittengebet; Vaterunser aber und Segen bleiben ihren geordneten Stellen im Abendmahlsritus vorbehalten. Oder endlich den, daß die Feier des h. Abendmahls getrennt vom Predigtgottesdienste als selbständige Feier begangen wird (S. 5, Anm. *, vgl. S. 14, Z. 5). Dann kann sie sich mit der unmittelbar vorausgeschickten Beicht- und Vorbereitungsfeier verbinden. Die vielverhandelte Frage über die Zulässigkeit dieser drei Formen der Einordnung des h. Abendmahls ins gottesdienstliche Leben und über die jedesmal zugrunde liegende kultische und kirchliche Wertung der Handlung ist hier nicht von neuem zu erörtern. Für die Würdigung der Agende genügt es zu konstatieren, daß alle drei Formen im festen Besitz stehen; daß den gegen die eine oder die andere vorgetragenen exegetischen, historischen, dogmatischen, kultischen Gründen nur durch advokatische Kunst ein Schein durchschlagenden Ge-

2) Tl. I, S. 39 Anm. Daß diese Gebetslesungen vor dem Festevangelium in der alten Agende lediglich ihrer ursprünglichen Stelle am Eingang des Kirchengebets entzogen und störenderweise zwischen die Perikopen eingeschoben sind, ergiebt sich deutlich aus der Vergleichung der Agende mit ihrer nächsten Vorlage, der preußischen Kirchenagende von 1789 (der sogen. Borowskischen), S. 31 ff.

wichts erworben werden kann; daß endlich auch in ursprünglich lutherischen Kirchengebieten, in welchen der unmittelbare Anschluß der Abendmahlsfeier an den Predigtgottesdienst das Altherkömmliche ist, die Feier selbständiger Abendkommunionen sich daneben zunehmend einbürgert und das Gedenken der ersten abendlichen Einsetzung und Feier durch den Herrn selbst im Segen erneuert.

Die Hauptliturgie des Entwurfs bietet für alle drei Fälle, der alten Agende entsprechend, ein einziges Formular. Sie fügt dasselbe, wie es durch das Bedürfen der ersten beiden Fälle gefordert wird, ebenfalls nach dem Vorgange der alten Agende an die Liturgie des Predigtgottesdienstes, jedoch so, daß durch den Liedeingang und den eröffnenden Altargruß die selbständige Eigenart der Feier im Verhältnis zum Vorausgegangenen deutlich hervorgehoben erscheint. Daß durch diesen Anschluß die Abendmahlsfeier zu einem Anhängsel des Hauptgottesdienstes herabgedrückt werde, ist eine unbedachte Rede. Auch der Gebetsteil wird der Predigt angefügt, ohne ein Anhängsel derselben zu sein. Die Entscheidung liegt ja doch in der Empfindung der Feiernden. Und wer im Anschluß an den Predigtgottesdienst zur Kommunionfeier herzutritt, es sei nun im weiteren Kreise der ganzen Predigtgemeinde oder im engeren der Kommunikantengemeinde, wird nicht im Zweifel sein, daß er in der Kommunion nicht ein Anhängsel, sondern den Höhepunkt seiner Sonntagsfeier erreicht hat.

Im Aufbau der Feier treten innerhalb der festgehaltenen Grundlinien der früheren Agende zunächst einige liturgische Bereicherungen entgegen. Der Eingangsgruß ist neben der gewöhnlichen in einer dem besondern Charakter der Feier entsprechenden Parallelform gegeben; dem Präfationsgebet ist eine integrierende Stellung innerhalb der Handlung geworden; ebenso dem Gebet des Herrn, das in der alten Agende fakultativem Gebrauch anheimgestellt blieb. Daß zwischen jenen Feierhymnus und dieses Gebet, in dem sich die Feiernden zur Tischgemeinschaft des Herrn zusammenschließen, ein Bittgebet um innerliche Zurüstung zur Feier eingestellt ist, mag zunächst auf eine Nachwirkung des starken Eindrucks von der Energie zurückgehn, mit der seiner Zeit Friedrich Wilhelm IV. bei seinen Bestrebungen zur Agendenreform diese Er-

gänzung der alten Agende als unerläßlich forderte. Aber auch wer außerhalb dieses Eindrucks steht, wird sich der Billigung der bündigen Ausführung nicht versagen, mit welcher Nitzsch der Intention des Königs zur Seite getreten ist [1]). Namentlich dann wird solches Gebet im Eingang der Feier als liturgisches Bedürfen empfunden werden, wenn die erweckende Exhortation, welche die älteren Agenden nach Luthers Vorgange hier bieten, ausgefallen ist. Und man wird es doch für liturgisch richtig halten müssen, daß der Entwurf diese Exhortation (deren breite und hölzerne Ausführung in der alten Agende allein die vorhin angeführten Eingangsstücke des Entwurfs vertritt) nicht bloß in der kürzeren Form der Pommerschen Agende darbietet, sondern die Einstellung dieses homiletisch gedachten Stücks in die Handlung auf diejenigen Fälle einschränkt, wo die Beichtvorbereitung von der Feier durch einen längeren Zeitraum getrennt und es also am Ort ist, ihre erwecklichen Momente dem Gewissen und Gemüt der Feiernden nochmals in eindringlicher Kürze zu vergegenwärtigen. Schon die Braunschweig-Lüneburgische Kirchenordnung von 1657 hat das richtige Empfinden, daß überhaupt statt des mahnenden hier das Gebetswort richtiger seine Stelle nehmen werde. „Weil an vielen Orten löblich hergebracht, daß entweder vor oder nach der Präfation die Gemeinde und insonderheit diejenigen, so zum Sakrament gehen wollen, durch eine deutsche Ermahnung zur Andacht aufgefordert werden, und wir dafür halten, daß zu mehrerer Andacht diene, daß dasjenige, wozu die Gemeinde ermahnt wird, im Werk und Effekt an ihm selber vielmehr geschehe, als daß man der Vermahnung zu solchem Werk noch lange inhäriere, so haben wir eine Gebetsformel, so der Gemeinde öffentlich anstatt der Vermahnung vorgelesen werden soll, abfassen lassen.“ (S. 31. Allerdings ist die auf S. 35ff. folgende Gebetsformel so weitschweifig, daß es kaum geraten sein dürfte, sie anstatt der vom Entwurf dargebotenen — einer starken Verkürzung süddeutscher Vorlagen, deren älteste die von Augsburg 1537 ist — einzustellen.) Dagegen kann allerdings fraglich sein, ob das Rüstgebet am Ort ist, wenn — wie es der Entwurf in Ansehnung

1) Prakt. Theologie II, 2 (2. Aufl.), S. 418.

an die überwiegende Tradition an erster Stelle will — das Vaterunser den Einsetzungsworten vorausgeht. Dann vertritt, wie Luthers paraphrasierende Ausführungen in der Deutschen Messe von 1526 zeigen, das Vaterunser selbst die Stelle des Zurüstungsgebetes, und die Häufung der Gebete wirkt eher ermüdend, als belebend. Der Vorschlag der Brandenburgischen Provinzialsynode, das Gebet Entw. 5, 39—6, 2 nicht bloß, wie es im Entwurf geschehen, durch den Druck von den unentbehrlichen Stücken der Handlung abzuscheiden, sondern durch Klammern als fakultativ zu bezeichnen, kann sich empfehlen, um anzudeuten, daß es nur dann zu gebrauchen ist, wenn die Exhortation ausfällt und das Vaterunser nicht vor, sondern nach den Einsetzungsworten gebetet wird. Und letztere Einräumung (Entw. S. 6, Anm. *) würde zweckmäßig durch die Bemerkung zu erweitern sein, daß das nach der Konsekration gebetete Vaterunser an Stelle des Austeilungsgebets Z. 33 ff. treten könne. Damit wäre zugleich Bedenken begegnet, welche gegen die Mattigkeit dieses letzteren Gebetes an so feierlicher Stelle geäußert sind. Zu übergehen war es im Entwurf nicht. Von Luthers formula missae (1523) aus hat es ein weites Geltungsgebiet belegt. Aber auch die Bemühungen des Entwurfs, gegenüber den beiden von der Agende 1829 dargebotenen Textgestalten (I, 16; II, 75) ihm durch Revision nach dem lateinischen Original mehr Kraft und Kern zu gewinnen, haben den Schwächen des Originals selbst nicht aufhelfen können. Der schlesische Vorschlag würde nichts wider sich haben, ihm (neben dem eventuellen Gebrauch des Vaterunsers) auch noch eine weitere Parallele zur Seite zu stellen.

Daß der Entwurf die unsichere Stellung des Agnus Dei in der römischen wie in den evangelischen Liturgieen in eine feste verwandelt hat, ist erfreulicherweise fast allseitig als liturgischer Fortschritt anerkannt worden. In der That kann man nicht zweifelhaft sein, daß wenn doch die Stellung des Friedensgrußes zwischen Einsetzungsworten und Austeilung zu den festesten Pfeilern der Liturgie gehört, dieser vom Liturgen gesprochene Gruß in keiner Weise organischer und harmonischer dem Gange der Handlung eingegliedert werden kann, als indem er die Schlußbitte des Agnus Dei: „Gieb uns deinen Frieden, Herr Jesu“ beantwortet.

Neu im Entwurf ist auch die Einstellung einer besondern Einladung an die Kommunikanten zum Empfange der heiligen Gaben, und ebenso — wenigstens der alten Agende gegenüber — die Freigebung zweier weiterer Spendeformeln neben der der älteren Agende [1]): der einen, welche dem Herkommen der meisten lutherischen Gemeinden in zwei unwesentlich verschiedenen Gestalten entspricht; der andern, welche ebenso in den reformierten Gemeinden die weiteste Verbreitung gefunden hat. Über die formale Grundlage dieser Neuerung des Entwurfs, wie über ihre Bedeutung für den Charakter desselben kann ich auf Obengesagtes zurückverweisen (S. 451. 454). Im übrigen konnte die Freigebung des Gebrauchs der Formeln keine absolute sein, die der wechselnden Willkür des Liturgen Raum gäbe, sondern sie ist abhängig gemacht von der herkömmlichen Gottesdienstordnung, wie sie von Gemeinde zu Gemeinde besteht und eine örtliche Änderung nur unter Innehaltung des in den Verfassungsgesetzen vorgeschriebenen Weges zuläßt.

Im Schluß der Feier ist das unschöne, aus zwei Formularen äußerlich zusammengeschweißte Dankgebet der alten Agende aufgegeben. Statt dessen ist das Luthersche Gebet, und zwar in seiner von späteren Zusätzen gereinigten Urform eingestellt und demselben als Parallelen das der Johann-Georgs-Agende und eine konzentrierte Redaktion des edlen Dankgebets beigegeben, das Lasco aus Bibelstellen komponiert hat [2]). —

---

1) Es ist bedauerlich, daß die Entwertung der agendarischen Spendeformel durch die Bezeichnung als einer „referierenden“ noch immer nicht ausgestorben ist. Auch Schneidler trägt sie wieder vor (Der Entwurf der neuen Agende 1893, S. 36), und argumentiert sogar damit. Um referierenden Charakter zu tragen, müßte die Formel nicht das Präsens „spricht“, sondern das Imperf. „sprach“ gebrauchen. Vgl. Nitzsch, Prakt. Theologie II, 2, 416.

2) Daß der Schlußvers der Gemeinde nach dem Segen ein „liturgischer Widersinn“ sei (Beyschlag S. 17), ist einer von den häufig gehörten Machtsprüchen esoterischer Liturgik, aber darum noch nicht richtig. Warum soll sich die Gemeinde, ehe sie das Gotteshaus verläßt, nicht nochmals ebenso im Gesange zusammenschließen, wie sie's beim Eintritt gethan hat? Dagegen ist richtig, daß Praxis und Gewöhnung hier verschieden sind, und daher der Schlußvers nach dem Segen im Entwurf nicht bloß hier und da, sondern überall in Klammern stehen sollte.

Überblicken wir, auf das Ganze der Hauptliturgie zurückschauend, schließlich die Thätigkeit, welche dem Chor bei derselben durch den Entwurf zugedacht ist, so ist schon oben bemerkt, daß in starker Abweichung von der alten Agende diese Thätigkeit als eine obligatorische nicht gedacht ist, sondern alle unentbehrlichen Stücke zwischen den Liturgen und die Gemeinde verteilt sind. Die Gemeinde tritt nicht bloß mit ihren Liedern thätig in den gottesdienstlichen Verlauf, sie fügt im Gesang den Gebeten und Bekenntnissen des Geistlichen ihr aneignendes Amen hinzu; sie singt das „Herr erbarme dich", „Und Friede auf Erden", „Hallelujah", „Ehre sei dir, Herr"; sie wechselt mit dem Geistlichen in Gruß und Spruch. Doch ist dem Chor, den der Entwurf schlechterdings als ausgebildeten Kunstchor voraussetzt, innerhalb dieses Wechsels eine Reihe von Stellen zu fakultativem Eintreten offen gehalten (S. 1, Anm. *). Er kann zunächst den Gottesdienst einleiten. Freilich würde das, wenn es mit dem Eingangsliede der Gemeinde zusammentrifft, eine Überlastung des reichlich ausgestatteten Eingangs darstellen. Aber dieses Zusammentreffen ist m. E. nicht notwendig. Wenn der Entwurf dem Chor einräumt, in diesem Fall den Gottesdienst zu eröffnen, so läßt sich fragen, ob nicht diese Art der Eröffnung das Eingangslied der Gemeinde vertreten könne. Erfolgt sie, der Anmerkung auf S. 1 entsprechend, durch einen Psalm oder durch einen der längeren Eingangssprüche Form B, so wird zu sagen sein, daß der durch diese Texte herkömmlich geforderte Anschluß des „Ehre sei dem Vater" durch den Chor liturgisch richtiger sein würde, als die Einstellung dieses kleinen Gloria nach dem verlesenen Eingangsspruch des Liturgen, wo es zu dem anschließenden Sündenbekenntnis eher einen Kontrast, als einen Übergang bildet. Mit Recht ist vom Entwurf das kleine Gloria an dieser letzteren Stelle durch den Druck von den notwendigen Stücken gesondert worden. Aber gemäß seiner Bedeutung, von vornherein dem Gottesdienst kraftvoll das Gepräge preisender Anbetung aufzudrücken, wird es eben nur dann hier fehlen können, wenn der Chor es vorher gesungen. — An zweiter Stelle ist dem Chor die große Doxologie zugewiesen („Wir loben dich" ꝛc.), welche sich an Festtagen dem großen Gloria anzuschließen pflegt. Man hat nicht gewagt, dieses ausgedehnte

Stück — wie es in Bayern geschehen ist und in musikalisch wohlgepflegten Gemeinden auch ohne Störung der Erbauung zur Ausführung kommt — der Gemeinde zu übergeben. Vielmehr soll diese, wenn jener doxologische Chor nicht eintritt, und doch eine breitere Ausführung des Gloria der Festfeier angemessen erscheint, statt der Doxologie den Vers „Allein Gott in der Höh' sei Ehr'" singen. Nicht ohne Grund hat die westfälische Provinzialsynode diese Anbequemung an die Praxis bemängelt. Hat die Gemeinde soeben die Antwort: „Und Friede auf Erden" nach Anweisung der Liturgie gesungen, so ist's eine Tautologie, sie im Choral das eben Gesungene wiederholen zu lassen. Es müßte dann das ganze Gloria vom Geistlichen verlesen und der Gemeinde eben nur der Choralvers gegeben werden, womit eine festliche Auszeichnung gegenüber der sonntäglichen Liturgie kaum erreicht wäre. — Drittens ist dem Chor die alte Gradualstelle (genauer die Sequenzstelle) nach dem Hallelujah der Gemeinde übergeben, zugleich aber durch den Hinweis, daß er statt dessen auch nach dem Glaubensbekenntnis (vor dem Predigtlied) eintreten könne, die durch Bedürfen und Sitte getragene Gepflogenheit berücksichtigt, das Stehen der Gemeinde bei der Liturgie durch den Chorgesang zwischen den Perikopen nicht überlang auszudehnen, vielmehr aber das Bekenntnis in harmonischer Lobpreisung ausklingen zu lassen. Daß neben diesen Hauptstellen nicht noch eine vierte dem Chor eröffnet ist, die im unmittelbaren Anschluß an die Predigt, wird man bedauern dürfen. Je tiefer das Gemüt durch die Predigt bewegt ist, um so mehr wird es durch eine mit der Harmonie des Kunstgesanges ausgefüllte Pause befriedigt werden, während deren die Bewegung den inneren Menschen erfüllend durchdringt und so sich stillt, ohne zu verrauschen oder durch andere Eindrücke hinweggenommen zu werden. Und namentlich dann, wenn die Predigt, wie es im kirchlichen Altertum Sitte war, im Ton preisender Anbetung ausklingt, wird sich dieser Ausklang mit dem Chorgesang harmonisch verbinden. Auch hier haben, wie es scheint, die „Abkündigungen nach der Predigt" einen wünschenswerten liturgischen Fortschritt aufgehalten. — Außer diesen Stellen selbständiger Wirkung kann der Chor nach dem Entwurf auch bei den kurzen Wechselsprüchen, welche an Festtagen dem

Epistelgebet voraufgehen, anstatt des Geistlichen oder der Gemeinde eintreten; ebenso anstatt der Gemeinde nach der Epistel das Verbum solemne des Geistlichen „Gelobt seist du o Christus“ mit „Ehre sei dir Herr“ beantworten. (Dies letztere ist von einigen Provinzialsynoden mit Fug beanstandet worden, da der kurze Satz, wenn eine sangbare Form dafür dargeboten wird, der Gemeinde ebenso wenig zu entziehen sein wird, wie das Hallelujah nach der Epistel.) In der Abendmahlsliturgie ist für den Chor nur ein Zusammenwirken mit der Gemeinde in Aussicht genommen.

Man sieht, der Entwurf will dem Chorgesang Würde und Stellung im Gottesdienst sichern. Aber indem er ihn als Kunstchor voraussetzt, kann er ihm in der Hauptsache nur die Bedeutung zugestehen, welche der Kunst überhaupt im Gottesdienste beiwohnt: die der Erhebung des Gemüts durch würdigen und abgeklärten Ausdruck des Inhalts, der die Andacht bestimmt, und durch harmonische Eindrücke, welche der Seele durch die Sinne zugeführt werden. Eine organische Stellung im strengen Sinn des Wortes ist das für den Chor auf alle Fälle; denn nur als Organ der Gottesdienstgemeinde kann er überhaupt zu Worte kommen. Aber eine integrierende Stelle ist es nicht. Der Entwurf kennt grundsätzlich nur zwei Faktoren im Gottesdienst, den Geistlichen und die Gemeinde, er macht die Vollständigkeit des Gottesdienstes nicht abhängig vom Hinzukommen des Chores. So wird man allerdings fragen können, ob er jenem weitverbreiteten, in den lebendigen kirchenmusikalischen Bewegungen der Gegenwart vielfach mitwirkenden Anspruch, welcher dem Chor ein Mehr von Bedeutung erwerben und sichern möchte, volle Genüge leiste. Es ist hier der Punkt, wo man am ehesten erwarten durfte, daß die Besprechung des Entwurfs durch einen für die evangelische Kirchenmusik begeisterten und um ihre Pflege wohlverdienten Mann wie Fr. Spitta [1])

1) F. Spitta, Der Entwurf der preußischen Agende. Göttingen 1893. Daß die Beiträge dieser Schrift zur Kritik der Hauptliturgie so wenig wirklich Brauchbares bieten, begründet sich darin, daß der Verfasser von der Bedeutung, welche diese Liturgie in der Form der alten Agende in deren Gebieten gewonnen, überhaupt vom gottesdienstlichen Leben der östlichen Provinzen keine Anschauung hat. Selbst Beyschlag, der so wenig wie Spitta von

zu grundsätzlicher Klärung und somit zu einer Förderung des Entwurfs auch in wesentlichen Dingen hätte gereichen mögen. Leider wird man auch hier enttäuscht. Spitta nimmt den Anlauf, „die Bedeutung des Chors richtig zu bestimmen und ihm seinen festen Platz zu geben" (S. 24). Der Anlauf erregt um so mehr Spannung, je schwerer Spitta sich zuvor die Sache gemacht hat, indem er, freilich im Widerspruch mit Luther selbst, dessen Ausführungen über einen Gottesdienst in der kleinen Gemeinde der Erweckten, „in der es nicht viel und großen Gesänges bedarf", als brauchbares Kultusideal, ja als Kriterium für die Gottesdienstordnung einer Volkskirche einführt (S. 9). Vom Gesänge, also freilich von der Hauptsache abgesehen, hält es sich noch einigermaßen in den Grenzen dieses Ideals, wenn er S. 25 durchblicken läßt, die Chorbildung in der Gemeinde könne so erfolgen, daß man in derselben Männer und Weiber, oder Verheiratete und Unverheiratete u. s. w. chorweise auseinandertreten läßt. So haben ja thatsächlich die Herrnhuter die „Singstunden" ihrer ecclesiolae eingerichtet. Auf andere Anschauung der Sache aber führt es schon, wenn dicht daneben der Chor (im Gegensatz zu dem im Entwurf vorausgesetzten Kunstchor) definiert wird als „eine Gruppe der Gemeinde, welche singen kann", und der es kraft dieses Vermögens „nicht schwer ist, einstimmig zur Orgelbegleitung die betreffenden stereotypen Sätze (die liturgischen Antworten nämlich) auszuführen". Denn den begrifflichen Gegensatz dieser Gruppe bilden nicht andere Teile der Gemeinde, die auch singen können, sondern die Gesamt=

nativer Anhänglichkeit an die bisherige preußische Agende gehemmt ist, weiß keine andere Verwendung für Sp.'s Vorschläge, als ihre Verwertung zu einer Liturgie — für die evangelische Diaspora im Auslande (Deutsch-ev. Bl. 1894, S. 19). Förderlicher, wenn auch nicht überall annehmbar, sind Spittas Bemerkungen zur „kürzeren Liturgie" des Entwurfs; mehrjährige Amtierung im Rheinlande hat ihm Vertrautheit mit dem „Auszug" in der alten Agende gegeben. Hier urteilt er auch gerechter als Beyschlag, dessen Vermutung über die gering wertende Behandlung dieser Liturgie in der Kommission (a. a. O. S. 18) gänzlich unzutreffend ist, und der dies Stück des Entwurfs so eilig gelesen hat, daß er (S. 19) dies badische Kirchenbuch von 1858 zur Ergänzung einer Lücke heranzieht, die im Entwurf gar nicht vorhanden sondern S. 34 ff. reichlich ausgefüllt ist.

gemeinde, welche nicht singen kann. Daß dies auch Spittas Meinung, ergiebt sich aus der Bemerkung S. 16, wo als der evangelische Gegensatz gegen die römische Wertung des Chors das bezeichnet wird, daß der Chor da einzutreten hat, wo es „der Gesamtgemeinde nicht möglich ist zu wirken." Erst von dieser zweiten Auffassung aus begründet sich denn auch die Aussage, daß so genommen der Chor eine feste Stellung gewinnt, dergestalt daß er „nicht bloß dann und wann bei festlichen Gelegenheiten thätig sein, sondern ebenso regelmäßig wie die Gesamtgemeinde seinen Platz einnehmen muß" (S. 25). Aber sollen wir wirklich mit Gesamtgemeinden rechnen, die nicht singen können; denen es nicht möglich ist, einstimmig zur Orgelbegleitung die stereotypen Sätze auszuführen? Rechnet man erst mit ihnen, dann kann man freilich auch noch mit Spitta den letzten Schritt zu der dritten Auffassung mitmachen, die ihn von Luthers Deutscher Messe zu deren äußerstem Gegensatz hinüberführt. Sie ist im Schlußsatz seiner Ausführungen ausgesprochen: „Der Chor tritt nicht an die Stelle der Gemeinde dem Geistlichen gegenüber, sondern zugleich mit dem Geistlichen der Gemeinde gegenüber" (S. 25). Das ist, wie auf der Hand liegt, Idee und Praxis des römischen Klerikerchores, am deutlichsten ausgeprägt in jenen Sätzen der Messe, die vom Liturgen bloß intoniert werden, während der Chor die Fortsetzung und Beendigung übernimmt. Wie ist damit die löbliche Schärfe zu vereinigen, mit welcher S. 15 über die Ausführung der Liturgie durch Geistlichen und Chor unter passiver (nämlich wie bei Spitta auf Kirchenlieder reduzierter) Assistenz der Gemeinde in der alten Agende das Urteil gesprochen ist? Wer an einem von ihm selbst mit so viel Nachdruck hervorgehobenen Hauptpunkt mit solchem Knäuel von ungelösten Widersprüchen und streitenden Grundanschauungen operiert und sie gar als liturgische Grundsätze proklamiert (S. 29), sollte sich billig dreimal bedacht haben, ehe er Friedrich Wilhelm III. einen Dilettanten nannte. Dieser hat klaren Sinnes und fester Hand in der alten Agende seine Auffassung durchgeführt, daß dem Geistlichen das gelesene Wort, der Gemeinde das Lied, dem Chor die liturgischen Sätze und Antworten zukommen. Hat der Entwurf diese Stellung aufgeben müssen, weil er in der durch die Praxis

ans Licht getretenen Beteiligung der Gemeinde an den liturgischen Antworten einen echtevangelischen Anspruch erkannte, so wird die Stellung, die er dem Chor gegeben, als die gewiesene erkannt werden müssen [1]). Mit Spittas Mischung von Archaismen und Modernismen, die bloß subjektiv kombiniert, nicht im Prinzip ausgeglichen und verbunden sind, würde die Agendenbildung in der Volkskirche nach einiger Verwirrung in praxi schließlich zu der nämlichen Rückbildung gelangen, in der Spittas Ausführungen gipfeln.

Rückbildender Tendenz ist meines Erachtens auch die These, welche Spitta S. 12 und weiterhin wiederholt mit großer Emphase gegen den Entwurf ins Feld führt: daß Sätze, die mit Gesang beantwortet werden, selbst gesungen sein müssen. Sie lehnt an den aus der römischen Kirche überkommenen Altargesang des Geistlichen. Es könnte genügen, den Entwurf gegen ihre Schlagkraft mit der Bemerkung zu decken, daß er über den Altargesang des Geistlichen sich weder anordnend noch ausschließend äußert. Es ist der thatsächliche Sachverhalt, daß in Kenntnis von der verschiedenen Sitte der verschiedenen Provinzen man bestimmte Anträge auf Erhaltung des herkömmlichen Altargesanges abwarten zu sollen glaubte, die denn auch von einigen Synoden gestellt sind. Aber die These selbst ist zum mindesten höchst fragwürdig. Auch wenn um der Schonung gottesdienstlicher Sitte willen der Altargesang durch die abschließende Gestalt der Agende für bestimmte Gebiete freigegeben wird, würde dies an der Thatsache nichts ändern, daß für die Mitteilung des Einzelnen das gesprochene Wort, für die gleichzeitige Äußerung vieler die Ordnung des Gesprochenen durch Rhythmus und Cantilene, also der Gesang das von der Natur selbst gewiesene Mittel ist. Wie der Versammlung nicht das Zusammensprechen liturgisch ansteht, sondern das Singen, so dem Einzelnen nicht das Singen, sondern das Sprechen. Wenn nicht bloß die römische Kirche, sondern auch nichtchristliche Religionen, welche ein zahlreiches ungleichmäßig gebildetes Klerikerpersonal gebrauchen und in deren Kultus das Wort zu reicher Verwendung gelangt, sich genötigt ge-

1) Höchstens die Frage bleibt offen, inwiefern der Schulchor, der nicht immer ein ausgebildeter Kunstchor sein kann, an Stelle des letzteren zur Ausführung der dem Chor vorbehaltenen Stücke herangezogen werden kann.

sehen haben, die richtige und feierliche Betonung des Gelesenen durch vorgeschriebene Accentuation sicherzustellen und so eine Art von Lesegesang auch für den Einzelnen in den Kultus aufzunehmen, so ist das sehr wohl begreiflich; aber in der evangelischen Kirche, wo man dem gebildeten Theologen, der als Liturg fungiert, eine richtige Betonung des in seiner Nationalsprache Vorgelesenen zutrauen darf, läßt sich eine Notwendigkeit solcher Regelung nicht behaupten. Das von innen heraus und aus eigenem Verständnis betonte Wort wird tiefer eindringen, als das nach äußerlicher Betonungsregel vorgetragene. Den schiefen Vergleich mit dem Dialog, in welchem der eine Teil nicht singend dem andern sprechenden antworten wird, hätte Spitta von Schleiermacher nicht übernehmen sollen. Wenn er selbst statt der kurzen liturgischen Antworten der Gemeinde Liederverse geben will, ohne den Geistlichen singen zu lassen: werden Liederverse nicht auch gesungen? Der Verkehr zwischen dem Liturgen, der einen Text dankender, bittender, bekennender Anbetung liest, und der Gemeinde, die das Gelesene durch ihre Antwort sich zu eigen macht und als eignes bekräftigt, ist nicht Gedankenaustausch, nicht Dialog im eigentlichen Sinn des Wortes. Und das sollte doch nachgerade zu den unter Liturgikern nicht mehr diskutierten, sondern feststehenden Erkenntnissen gehören, daß selbst das, was man liturgischen Gesang des Geistlichen nennen kann, von dem antwortenden Gesang der Gemeinde durchaus verschieden ist. Letzterer ist Gesang im eigentlichen Wortsinn; der Altargesang des Liturgen ist, wenn er seiner Idee nachkommt, immer nur ein Recitieren mit Tonaccenten, Sprechgesang. Eigentlicher Sologesang gehört nicht in den Gottesdienst, an den Altar ebenso wenig und noch weniger wie auf den Chor. Auch beim Altargesang des Geistlichen wird also die These, daß der Verkehr zwischen Geistlichem und Gemeinde sich als Dialog identischer Mittel bedienen müsse, unerfüllt bleiben und als irreführend beiseit gethan werden müssen. Der Ersatz aber der von der Gemeinde beantworteten Lesetexte des Liturgen durch Gesangtexte des für den Geistlichen eintretenden Chores, der allerdings beide Seiten auf gleiches Niveau stellen würde, kann wohl bei kurzen Wechselsprüchen statthaben, in denen ja auch noch am ehesten ein dialogisches Moment anerkannt werden mag. Und

da hat ihn auch der Entwurf ausdrücklich zugelassen. Ihn jedoch auf das ganze Gebiet der Lesetexte zu übertragen, dagegen würde zwar nicht die Ablehnung des Gesanges in Luthers Vorbemerkung zur Deutschen Messe von 1526, wohl aber sein Wort in der deutschen Gottesdienstordnung von 1523 mit allem Nachdruck zu betonen sein, daß aus dem Worte, das im Schwange gehen soll, nicht wieder ein Lören und Dönen werden dürfe. —

Nachdem der Gedanke der Agende von 1829, der Hauptliturgie einen „Auszug" ohne liturgische Antworten zur Seite zu stellen, durch die Erfahrung als zweckmäßige Befriedigung eines in bestimmten Gebieten der Landeskirche vorhandenen Bedürfens erwiesen war, wird man es als richtig erkennen, daß der Entwurf nicht bloß diese zweite Form der Hauptliturgie festgehalten, sondern sie auch in eingängigerer Berücksichtigung der liturgischen Besitztümer jener Gebiete ausgebaut hat. Der Name eines „Auszugs" aus der Hauptliturgie war denn freilich für diese Form nicht mehr haltbar. Er ist mit dem der „kürzeren Liturgie" vertauscht worden (Entw. S. 9ff.) [1]. Zwar im Eingang ist die Zusammenstimmung mit den Anfängen der ersten Form einfach festgehalten worden. Das Gemeindelied am Anfang ist gerade auch in den genuinreformierten Gemeinden, welche den Kern des Gebietes dieser Parallelform bilden, längst eingebürgerte Praxis; das Adjutorium (Unsere Hilfe ꝛc.) gehört ihrer Liturgie von den Ursprüngen her noch charakteristischer an als der lutherischen; und daß der Eingangssegen („Im Namen des Vaters"), nachdem er seit 1829 in dieser Gottesdienstform zu Recht bestanden, jetzt aufzugeben sei, um sofort im Eingange die reformierte von der lutherischen Sonntagsfeier recht bestimmt abzuheben, ist eine Repristination von Gesichtspunkten des siebenzehnten Jahrhunderts, die Spitta kaum ernst gemeint haben kann. Dagegen waren die schönen Eingangsgebete mit Sündenbekenntnis, deren altherkömmlicher Gebrauch den rheinischen Gemeinden ausdrücklich verstattet ist, für das gesamte Gebiet der kürzeren Liturgie in den Entwurf einzustellen (S. 9f. 34ff.). Dabei hat die Anlehnung an die alte Agende die Erscheinung hervorgerufen, daß der Schlußteil dieser

1) Vgl. zu derselben Goebel, Die Gottesdienstordn. in der ref. Kirche. 1894.

Gebete, welcher sich dem Bekenntnis der Sünde unmittelbar anfügt, von diesem durch ein eingefügtes: „Herr, erbarme dich unser" abgetrennt worden ist und seinerseits in ein „Ehre sei Gott in der Höhe" ausmündet, ohne doch in allen Fällen diesen letzteren Schluß deutlich zu motivieren. Man wird es als eine Besserung des Entwurfs und zugleich als eine wesentliche Annäherung an die Hauptliturgie begrüßen dürfen, wenn die rheinische Provinzialsynode unter Zustimmung der ostpreußischen, sächsischen und anderer statt jener isolierten Gebetsschlüsse eine Gnadenverkündigung eingestellt zu sehen wünscht. Für das Abendmahlsformular der kürzeren Liturgie bot die alte Agende eine Vorlage in den Nachträgen des zweiten Bandes (S. 48 ff.). Sie stellt eine Zusammensetzung dar aus den beiden im Gebiet der Landeskirche zur Geltung gelangten Grundtypen reformierter Kommunionfeier, dem Calvinschen und dem Pfälzisch-Niederrheinischen. Im Entwurf ist der erstere als Grundlage des Gesamtaufbaus festgehalten, so jedoch daß besonders wertvolle und in der Praxis verbreitete Stücke des Pfälzer Formulars (S. 11. Z. 36—41; 12, Z. 22—41; 13, 15) demselben, z. T. in kürzender Redaktion einverleibt sind. Daß betreffs der Einstellung der Einsetzungsworte nicht die Calvinsche Grundform selbst, sondern ihre Abwandlung in der Neufchateler Agende, also die Stellung nach Ansprache und Gebet, auch für den Entwurf maßgebend geblieben ist, bedarf ebenso wenig der Rechtfertigung, wie die Herübernahme des Präfationsgebets aus dieser Agende. Dagegen wird man fragen können, ob nicht anstatt der unschönen Kompilation 13, 17 ff, welche die Hauptliturgie aus der alten Agende zu übernehmen abgelehnt hat, auch hier ein besserer Paralleltext zu bieten gewesen wäre, sei es nun das Calvinsche Schlußgebet, welches Spitta S. 64 vorschlägt, oder eines der deutsch koncipierten, welche Göbel im ref. Kirchenbuch mitteilt. —

Für den Vorbereitungsgottesdienst zum h. Abendmahl bot die alte Agende ein einziges Formular. Das entsprach der geschichtlichen Entwickelung, welche seit der Zeit des Pietismus die ältere lutherische Praxis, die ihren Nachdruck auf die seelsorgerische Handlung der Beichte und Absolution der Einzelnen legt, und die reformierte, welche die Erweckung und innerliche Zurüstung

der Kommunikantengemeinde zum beherrschenden Gesichtspunkt der Vorbereitung macht, in einer gottesdienstlichen Feier kombiniert hat, in welcher die erweckende Rede den Ausgangspunkt, Beichte und Absolution der Gemeinde den Höhepunkt bildet. Immerhin blieb von den Voraussetzungen dieser Kombination her eine Polarität der Grundstimmung im Bewußtsein der Gemeinden bestehen, welche sei es auf das eine oder auf das andere der beiden zusammentretenden Momente das Hauptgewicht legt und schon äußerlich ihr Vorhandensein durch den festgehaltenen Unterschied der Benennungen „Beichte“ und „Vorbereitung“ anzeigt. Der Entwurf durfte dieser Wahrnehmung um so weniger vorbeigehen, als durch die Gewährungen von 1857 der damals auf sakramentalem Gebiet wirksamen lutherischen Bewegung auch bezüglich der Beichte eine Berechtigung zuerkannt war, die sich in der Freigebung des Parallelgebrauchs einer besonderen Beichtformel neben der agendarischen und in der ausdrücklichen Gestattung der Einzelabsolution (neben der bereits von der Agende im Gebrauch anerkannten Privatabsolution) kundgab. So bietet nun der Entwurf zwei Formulare für die Handlung, von denen das eine als Beichtformular, das andere als Vorbereitungsformular durch den jedesmaligen Texteingang (S. 14. 19) bezeichnet ist. Die oben besprochene geschichtliche Entwickelung blickt in beiden hindurch. Beide gestalten sich unter dem Gesichtspunkt gottesdienstlicher Feier; beide bringen eine Ansprache, die einerseits sofort auf die Feier des h. Abendmahls hinausblickt, anderseits sich die Gewissensschärfung zur Erweckung des Verlangens nach Vergebung angelegen sein läßt; beide enthalten eine eindringliche Verwarnung vor der Verantwortung unbußfertiger Feier; beide münden in die Ablegung des Beichtbekenntnisses und die Übereignung der göttlichen Vergebung; beide setzen voraus, daß die Feier mit der des h. Abendmahls im Verhältnis der Zielbeziehung steht; beide lassen es zu, daß sie von der letzteren zeitlich getrennt sei. Der Unterschied liegt lediglich in der Formung, die den bestimmenden Grundgedanken gegeben ist, und welche im ersten Formulare an die zentral- und nordostdeutschen, im zweiten an die westdeutschen Typen anlehnt.

Im Beichtformular sind zwei Ansprachen — die altmagdeburgische und eine bayerische — zur Auswahl dargeboten, welche

anstatt (oder neben) der freien Beichtrede eintreten können. Wenn ältere Formulare erst nach der Absolution die sogenannte Retention folgen lassen, welche den Unbußfertigen ihre Sünde behält, so ist dies als ein liturgisches Asystaton aufgegeben worden. Man kann füglich nach dem Zuspruch der Vergebung nicht eine nachträgliche Restriktion eintreten lassen, welche etliche der an ihm Beteiligten von dem Empfangenen wieder ausschließt. Das ethische Moment der Gewissensschärfung, welches durch jene Retention vertreten sein sollte, ist daher vor der Absolution, am Schluß der Ansprache und des sie aufnehmenden Gebets in der kräftigen Formulierung der Coburger Agende von 1626 eingestellt worden. (S. 16, Z. 38ff.) Das Beichtgebet ist das der alten Agende; zu der Absolutionsformel derselben, die (nach Brandenb. Nürnberg 1533) durch den Terminus der Verkündigung der Sündenvergebung charakterisiert ist, ist nicht bloß die aus der Praxis in die Konzessionen von 1857 aufgenommene (mit dem Terminus der Zusprechung), sondern auch die der Herzog-Heinrich-Agende von 1539 getreten, welche den Gedanken der Lossprechung in kraftvollen Worten ausführt. Auf Einzelabsolution und Privatabsolution ist ausdrücklich Bezug genommen.

Das Vorbereitungsformular stellt der freien Rede eine obligatorische Ansprache [1]) zur Seite, so zwar, daß dieselbe sofort die Gestalt eines ausführlichen Skrutiniums annimmt, um vor der Beichte die rechte Gesinnung der Feiernden zu erforschen und zu erwecken. (Im ersten Formular ist dies auf die eine kurze Frage 17, 29ff. zusammengezogen.) Die Absolutionsformel ist hier nur eine, und haftet an der Verkündigung der Vergebung. Der aus der alten Agende übernommenen recipierten Form des Beichtbekenntnisses, welche in beiden Formularen erscheint, ist im ersten die pommersche, im zweiten die pfälzisch-niederrheinische als Parallele beigegeben. — Dem Schema des Hauptgottesdienstes adaptiert sind die Materialien, welche der Entwurf S. 80ff. für besondere kirchliche Feiern zum Gebrauch stellt. Die Voraussetzung, daß jenes Schema thatsächlich als gottesdienstliche Regel der betreffenden Feiern zu

1) Diese ist der reformierten Agende der Prov. Sachsen entnommen, und geht durch ihre Bergische Vorlage auf den Pfälzer Typus zurück.

gelten habe, wird nur bei der Feier an des Kaisers Geburtstag und beim Kirchweihfest gemacht, während bezüglich der Feste, die nicht dem regelmäßigen Kultusleben der Gemeinden, sondern dem innerhalb der Gemeinden aufgeblühten Vereinsleben angehören — Bibelfest, Jahresfeste der Mission unter den Heiden, Juden, der Inneren Mission, des Gustav-Adolf-Vereins — auf S. 83 ausdrücklich angemerkt ist, daß der freien gottesdienstlichen Gestaltung dieser Feste, zumal sofern sie praktisch bewährte Formen gefunden hat, eben nur mit der Mitteilung von Gebets- und Lesetexten gedient, nicht aber durch das Schema der Mitteilung ein Gesetz des jedesmaligen Aufbaus auferlegt sein will. In gleicher Weise ist auch von der Anordnung eines besondern Schemas für den Aufbau der Bußtagsfeier Abstand genommen worden, wie es mehrere neue Agenden bieten; das betreffende Material ist mit dem der großen Kirchenfeste in die Zusammenstellungen S. 22—79 mit aufgenommen [1]). Nach den Würdigungen, die dem Entwurf in den Provinzialsynoden und in der Presse zuteil geworden, erscheint die Annahme berechtigt, daß derselbe sowohl in der Grenze, die er auf diesem Gebiet zwischen geordneter und freier Bewegung gezogen, das Richtige getroffen hat, wie in dem Verfahren, den Hauptnachdruck hier auf Stoffmitteilung für den liturgischen Gebrauch zu legen, und überhaupt in der Intention, dem in den letzten Jahrzehnten so lebendig entwickelten kirchlichen Vereinsleben die agendarische Berücksichtigung zu gewähren, welche es in der alten Agende noch nicht hatte finden können. Wie sonst, so ist auch in diesen Materialien die Darbietung von Bewährtem der neuen Komposition, wo es anging, vorgezogen worden; doch lag es in der Natur der Sache, daß hier mehrfach auch neue Texte geschaffen werden mußten.

Schwieriger war es, betreffs der Nebengottesdienste das Richtige zu treffen. Die alte Agende begnügt sich (I, 21), betreffs derselben die Bemerkung zu machen, daß (ebenso wie bei denjenigen Kirchenfesten, deren sie nicht erwähnt) „bis zum Erlaß weiterer Bestimmungen“ die bisher üblichen Gebete und Formulare weiter

---

1) Doch bliebe vielleicht zu erwägen, ob nicht zu der Anmerkung auf S. 3 der Zusatz zu machen wäre, daß an Bußtagen das große Dankgebet durch die Litanei zu ersetzen ist.

angewendet werden können. Sie behält also den Erlaß weiterer Bestimmungen vor. Das Bedürfnis solcher Bestimmungen ruhte, so lange die liturgische Bewegung sich auf den Hauptgottesdienst konzentrierte, mit der allmählichen Aneignung, Einwurzelung, Verarbeitung des von der Agende Dargebotenen vollauf beschäftigt war, demgemäß in den Nebengottesdiensten an der möglichsten Vereinfachung des Überlieferten sich genügen ließ. Es ist aufgewacht, seitdem der Trieb, dem Gottesdienst auf dem Wege liturgischen Ausbaus neue und reichere Belebung zuzuführen, in den Nebengottesdiensten eine Möglichkeit reichster Entfaltung und Bethätigung erkannte. Und das gehört unleugbar zur Signatur der letzten Jahrzehnte. Man wird anerkennen müssen, daß es ungemein schwierig, vielleicht auch bedenklich war, eine Bewegung, die eben erst noch im Werden ist, in Form und Regel fassen zu wollen; und daß doch anderseits eine in solcher Zeit vorgenommene Agendenreform der Vorwurf nicht ohne Grund treffen würde, hinter ihrer Aufgabe zurückgeblieben zu sein, wenn sie die mit vielen hoffnungsreichen Ansätzen erfüllte Bewegung einfach ignoriert, ihrem eigenen Geschick, wildem Wachstum und dem damit zusammenhängenden Verfallen und Ersterben überlassen hätte. Es galt einen Weg zu finden, der ordnete ohne der Freiheit den Raum zu verlegen. Das ist immer eine schwere Sache, bei der allen Wünschen gerecht zu werden unmöglich ist.

Der Entwurf hält zunächst die schützende Hand über die herkömmliche einfachste Form der Neben-, d. h. der Nachmittags- und Abendgottesdienste an Sonn- und Festtagen und der Wochengottesdienste. Die Frühgottesdienste sind absichtlich nicht mit erwähnt. Ihnen hat sich die liturgische Neigung nicht zugewandt. Es liegt im Zuge der Zeit und ihrer Lebensbedingungen, deren Schwergewicht den Strom des Lebens immer tiefer in den abnehmenden Tag hineindrängt, daß ihre Entwickelung nicht im Aufsteigen, sondern im Absteigen begriffen ist. Wo sie aber bestehen und dann allerdings der Pflege fortgehend bedürftig sein werden, haben sie ihre herkömmlichen und sehr unterschiedlichen Formen, die — man denke z. B. an die Rorateandachten verschiedener östlichen Provinzen — durch altes örtlich verschiedenes Herkommen geheiligt sind, und deren

ändernde Regulierung ihre Existenz in Frage stellen würde. Wäre an einzelnen Orten ein dringendes Bedürfnis solcher Änderung vorhanden, so würde nichts im Wege stehen, auf dem kirchenordnungsmäßig vorgeschriebenen Wege eine der im Entwurfe für die übrigen Nebengottesdienste dargebotenen Formen auch für den Morgengottesdienst in Gebrauch zu nehmen; die agendarische Anordnung aber solchen Verfahrens ist sicher mit Recht vermieden worden.

Jene einfachste Form der Nebengottesdienste aufrechtzuerhalten war notwendig nicht nur im Hinblick auf diejenigen Gemeinden, für welche die „kürzere Liturgie" bestimmt war, und welche dem Gebrauch liturgischer Responsorien herkömmlich fremd gegenüberstehn, sondern auch im Hinblick auf die Eigenart ganzer Distrikte, denen die lebendige Beweglichkeit vielfältigen Gesanges nicht sympathisch ist; im Hinblick ferner auf besondere Bevölkerungsverhältnisse, welche neben dem Hauptgottesdienst einen einfachen Predigtgottesdienst als unentbehrliche Parallele erheischen; im Hinblick endlich darauf, daß auch in dem Sinn für einfachste Gottesdienstformen etwas Pflegenswertes liegt, das durch das Wohlgefallen am Mannigfaltigen nicht verschüttet werden darf. Es kommt dazu, daß für die liturgische Bereicherung des Gottesdienstes ein Chor, mindestens ein Schülerchor, meist unabkömmlich sein wird, der doch z. B. für Wochengottesdienste keineswegs überall und immer disponibel ist. Immerhin unterscheidet sich auch schon diese einfachste Form, welche der Entwurf bietet (I, 93), von der Gestalt, welche die Nebengottesdienste in der früheren Schrumpfung vielfach erhalten haben, und die sich nur aus Gemeindelied, Predigt, Vaterunser, Segen und Schlußvers zusammensetzt. Man wird es richtig finden, daß der Anbetung und dem Erfordernis, durch diese Nebengottesdienste eine reichere Schriftmitteilung den Gemeinden zu übermitteln, dadurch würdige Stellung gegeben ist, daß eine Schriftlesung mit voraufgehendem Gebet (beides durch den Druck als fakultativ bezeichnet) vor der Predigt, und ein obligatorisches Gebet nach der Predigt dem Aufbau eingefügt sind.

Sollte neben dieser einfachsten eine bestimmte Regel und Ordnung für den Gebrauch reicherer Formen gegeben werden, so war,

wenn man nicht in ein Chaos wählender Willkür hineingeraten wollte, nur der Anschluß an die älteren Formen der Vesper möglich. Ich enthalte mich zu wiederholen, was ich an einem andern Orte darüber ausgeführt [1]). Man mag über die innere Notwendigkeit des Gestaltungsgesetzes, nach dem sich diese Formen in der vorreformatorischen Kirche krystallisiert haben, und über ihre Bedeutung für das ältere gottesdienstliche Leben des Protestantismus so skeptisch denken, wie man will: das bleibt bestehen, daß sie einen vorzüglichen Rahmen bieten, alle Aufgaben ohne Zwang einzustellen, welche dem Nebengottesdienst abgefordert werden können: den Reichtum der Schriftmitteilung (für dessen Zweckmäßigkeit allerdings das von der Eisenacher Konferenz erhoffte Lektionar neben dem Perikopensystem eine unumgängliche Voraussetzung bildet); die Vertiefung und Bereicherung der Anbetung; die Verwertung der in der Gemeinde vorhandenen musikalischen Charismen. Und, was für die Agendenbearbeitung noch entscheidender sein mußte, nicht bloß andere deutsche Landeskirchen haben, sofern sie eine Neuordnung liturgisch reicherer Nebengottesdienste anstrebten, diese Anknüpfung gesucht, sondern die zahlreichen Ansätze in unserer Landeskirche selbst, die auf diese Seite gerichtete liturgische Bewegung nicht bloß in gelegentlichen Schmuckgottesdiensten, sondern in festen Ordnungen des gottesdienstlichen Lebens zur Erscheinung zu bringen, sind so gut wie ausnahmslos in näherem oder freierem Anschluß den nämlichen Weg gegangen [2]).

So sind denn die Formulare, die der Entwurf unter Nr. II für eine reichere liturgische Gestaltung der Nachmittags- und Abendgottesdienste an Sonn- und Festtagen, für Wochengottesdienste in der Adventszeit, der Passionszeit und den übrigen Kirchenzeiten mitteilt, im Anschluß an die ältere Vesperordnung aufgestellt. Über-

---

1) In Sachsses Pastoralzeitschrift: „Halte was du hast“ 1890, S. 58 ff.

2) Vgl. z. B. die betr. Ordnungen für die Matthäikirche in Berlin von Kawerau, für die Laurentiuskirche in Halle von Hoffmann, die über ihre nächste Bestimmung hinaus vielfache Verbreitung gefunden haben; ferner die von Hengstenberg, von Schmeling; die im Missale von Köhler gegebene; die Entwürfe der liturgischen Kommission der westfälischen Provinzialsynode (6. Heft 1882. S. 73 ff.) u. a. m.

mäßige und überkünstliche Arabesken der älteren Typen sind entfernt, wobei die Frage über das Zuviel oder Zuwenig zunächst eine offene geblieben ist. Auf den verschiedenen Charakter der Kirchenzeiten ist Rücksicht genommen. Außerdem ist in jede Form, abweichend von den Alten, eine Ansprache als obligatorisch eingesetzt. Denn auf evangelischem Boden muß es bei dem Ausspruch Luthers sein Bewenden behalten: „Es ist alles besser nachgelassen denn das Wort“; und daß nach seinem Sinne das Wort im Gottesdienste niemals als bloß geschriebenes und gelesenes, sondern immer erst zugleich als lebendiges zu voller Wirkung gelangt, sollte man nicht in Frage stellen. Wenn die Pommersche Provinzialsynode ausdrücklich verlangt, daß in jeder dieser Formen unter Nr. II, wie in der ersten geschehen ist, die betreffende Stelle mit den Worten: „Predigt oder Ansprache“ ausgefüllt werde, wird gegen diese Ergänzung nichts einzuwenden sein.

Die Formulare unter II sind, wo sie eingeführt werden, als feste Regulative der Anordnung gemeint. Doch ist der Freiheit und dem allmählichen Wachstum der Einbürgerung durch die Art des Drucks weiter Raum gegeben. Nur wenige Hauptstücke sind in jeder Form durch den Druck als unentbehrlich ausgezeichnet. Indem einfach die Sachbestandteile des Aufbaus aneinandergereiht sind, ist für die Ausführung eine große Weite von Möglichkeiten eröffnet. Es ist nicht festgelegt, ob der Vorspruch zum Psalm, — die sogenannte Psalmantiphon, welche trotz des Namens mit antiphonischem Gesange nichts zu thun hat [1]) — von der Gemeinde oder vom Chor gesungen, oder vom Geistlichen gelesen werden soll; nur der Voraufgang des Eingangsspruchs schließt hier die letztere Form des Vortrags thatsächlich aus. Ebenso wenig ist angeordnet, ob der Psalm in psalmodierendem Wechsel von der Gemeinde, oder ob er als Chorsatz, oder ob er wechselnd zwischen Chor und Gemeinde, oder zwischen dem Geistlichen und der Ge-

1) Vgl. Gerbert, De cantu et musica sacra I, 46: „non quia alternatim a diversis choris cantentur“. Daher denn die mittelalterlichen Liturgiker das Wort in dieser Anwendung, allerdings mit haarsträubender Etymologie, als eine Zusammensetzung von ante und φωνή, oder als eine Ableitung des Verbums anteponere anzusehen pflegten.

meinde gesungen, oder ob er vom Geistlichen gelesen werden soll; vielmehr ist Freiheit gegeben, ihn anstatt aller dieser Formen auch durch den Altargruß mit nachfolgendem Lesungsgebet zu ersetzen. Der Lobgesang nach der Ansprache, ebenfalls aller jener Vortragsweisen fähig, kann auch durch ein Gemeindelied ersetzt werden. Kurz, es ist die Möglichkeit gegeben, den Gottesdienst in sehr einfachen und stillen und in sehr lebendigen Formen auszuführen; auch Möglichkeit gegeben, von den einfachsten Formen anfänglicher Ausführung durch allmähliche Einstellung der kunstvolleren bis zu den reichbewegtesten fortzuschreiten, und dabei sowohl, wo er noch besteht, den Altargesang des Geistlichen, als auch den einstimmigen Schülerchor und den mehrstimmigen Kunstchor in Verwendung zu bringen [1]). Anderseits ist, um die Gemeinde gegen die dauernde Belastung mit unerbaulichen Versuchen zu schützen, ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die ordentliche Einführung dieser komplizierteren Gottesdienstform nicht schon auf Grund ihres Abdrucks in der Agende selbst, sondern erst auf Grund des für liturgische Änderungen verfassungsmäßig angeordneten Verfahrens mit dem Gemeindekirchenrat erfolgen dürfe.

Mit diesen Aufstellungen war aber die Frage noch nicht beantwortet, ob denn die freie Gestaltung, welche sich der gottesdienstliche Kunsttrieb seit Jahrzehnten in der von älteren Vorbildern ganz unabhängigen Gestaltung sogenannter liturgischer Andachten gegeben, einfach als durch die gegebene Regelung erledigt und ausgeschlossen zu gelten habe. Mit andern Worten, ob mit den kleinen Freiheiten, welche der festen Form gewährt waren, der Triebkraft der gestaltenden Freiheit selbst der weitere Weg verlegt sein sollte, welche in der liturgisch-musikalischen Bewegung der letzten Jahrzehnte ein bewußt oder unbewußt mitwirkendes Ferment

1) Um einen der Sache dienlichen und unter gemeinsamen Gesichtspunkten vorgehenden Gebrauch der Freiheit zu verbürgen, würde eine kurze Anweisung über das zweckmäßige Verfahren in der Einführung und Durchführung dieser Gottesdienste zwar nicht in die Agende selbst, wohl aber in das liturgische Instruktorium aufzunehmen sein, das als Beigabe der Agende von mehreren Provinzialsynoden begehrt und auch in manchen anderen Beziehungen (Paramentik ꝛc.) schwer entbehrlich ist.

bildet. Diese Frage zu bejahen haben sich die Männer des Entwurfs nicht entschließen können. Hätten sie es gethan, so würde sie der Vorwurf mit Fug getroffen haben, in eine im Fluß begriffene Bewegung mit verfrühtem Abschluß eingetreten zu sein. Mag immerhin jene freie Gestaltung unter der Firma „liturgischer Andachten" manchen derben Mißgriff, ja stellenweise Ungehöriges in den Gottesdienst der Gemeinde gestellt haben: diese Zeit der ersten Versuche ist vorüber; die guten Ansätze beginnen sich zu klären und das Fremdartige abzustoßen; die verschiedenen Grundgedanken, von denen man ausging, rücken aneinander und werden kombinationsfähig. Wie konnte die Agende dem, was hier nach Gestaltung ringt, am besten förderlich werden? Nicht nur dadurch, daß sie ihm den Weg offen hielt, aber auch nicht dadurch, daß sie voreilig Regeln für den Bau dieser liturgischen Andachten der Gegenwart aufstellte: da wäre man über den Sieg einzelner besonders eifrig verfochtenen Subjektivismen nicht hinaus und an der voreiligen Einschnürung doch nicht vorbeigekommen. Der Entwurf hat den Weg, der z. B. bereits von der Sächsischen Agende eingeschlagen war, für den richtigsten gehalten: durch Darbietung einiger ausgeführten Beispiele, die doch nicht als auferlegte Regel gelten, zu zeigen, was er auf diesem Gebiet für zulässig hält, und wie man innerhalb des kirchlichen Stils verharrend zur Komposition solcher freier Gestaltungen gelangen und in ihr vorankommen könne. Dieser Aufgabe entsprechen die vier Beispiele unter Nr. III des Entwurfs (S. 96 ff.); keins dem andern im Aufbau gleich; keines eine Illustration zu den unter II gegebenen festen Schematen [1]); aber jedes bemüht, in seiner Weise eine innerlich zusammenhängende Durchführung zu liefern, in der Gebet und Schriftwort, Gesang und Ansprache zu einem Ganzen gottesdienstlicher Erbauung zusammentreten, so daß eine der bestimmten Fest- oder Feierzeit angehörige Idee zu Erscheinung, Entfaltung und Wirkung gelangt.

1) Wunderlicherweise haben einige Besprechungen des Entwurfs, und teilweise gerade solche, welche eine besonders eingehende Prüfung desselben prätendierten, gar nicht erkannt, daß zwischen den Formularen unter II und III nicht das Verhältnis von Regel und Beispiel, sondern ein formeller Gegensatz besteht.

Nicht als Regel, sondern als Beispiele sich gebend lassen sie neben dem Weg der Reproduktion und der Nachbildung auch den der anderweiten Gestaltung offen und wehren nicht, daß auch andere Aufrisse, wie etwa auch die von Spitta, von denkenden Liebhabern der liturgischen Form neben ihnen oder anstatt ihrer in Gebrauch genommen werden. Der Erfolg wird dann in einigen Jahrzehnten die Spreu vom Weizen gesondert und bleibende Formen mit einer Wirkung gezeitigt haben, welche in der Gegenwart von gegenseitigen Kritteleien nicht erwartet werden kann. Weil es nur um Beispiele sich handeln konnte, genügte es an einigen wenigen. Die Ausstattung aller sonn- und festtäglichen Anlässe mit solchen Paradigmen wäre ein Rückfall ins Regulieren gewesen, während vielmehr Produktion angeregt werden sollte.

Während diese Aufrisse, die festen wie die freieren, in der Hauptsache kaum mehr als eine Aussaat für die Zukunft sind, sind die nach den Schematen der Gattung II geordneten Materialien S. 104—132 und 140—146 eine Handreichung an die Gegenwart, welche für jede Form der Nebengottesdienste Brauchbares an Sprüchen und Gebeten darzubieten sich bemüht hat. —

Ein Novum des Entwurfs ist das für die Jugendgottesdienste dargebotene Formular S. 133 ff. Die alte Agende konnte auf diese gottesdienstliche Gestaltung, deren Eigentümliches zumal mit der Form des Gruppenunterrichts durchaus der Neuzeit angehört [1]), überhaupt noch nicht reflektieren. Die Form ist im wesentlichen die durch die „Kinderharfe“ in weiten Gebieten der Landeskirche wirksam gewordene. Man erkennt leicht, daß der pädagogische Gesichtspunkt nicht nur in der Eingliederung des katechetischen Elements — das übrigens nicht kategorisch in der Form des Gruppenunterrichts gefordert ist —, sondern auch in der liturgischen Ausstattung maßgebend gewesen ist. Wenn hier neben kindlichen Sätzen, wie „Schaffe in mir Gott“, auch die großen Stücke des feierlichen Gemeindegottesdienstes, beide Gloria, das Hallelujah, das Heilig des Präfationsgebets dem Aufbau eingegliedert erscheinen, so kann dies ja wohl auch innerlich damit entschuldigt

1) Für die ältere Form der kirchlichen Katechisationen und Unterredungen ist S. 135 ff. das Nötige mitgeteilt.

werden, daß der Mund der Kinder in der Heiligen Schrift mit den höchsten Ehren genannt wird; aber eine liturgische Rechtfertigung hat es doch nur darin, daß es richtig ist, die Kinder mit dem Gesange dieser Stücke vertraut zu machen, damit sie dann als Gemeindeglieder nicht stumm bleiben, wo sie singen sollten. Gegen liturgisches Herkommen ist das kleine Gloria hier dem Glaubensbekenntnis angefügt. Die Angemessenheit der innerlichen Verbindung beider Stücke liegt auf der Hand, sie ist auf den ersten Blick einleuchtender als die Anfügung der trinitarischen Lobpreisung an einen alttestamentlichen Psalm. Und es mag erwünscht scheinen, wenigstens an dieser Stelle die Aufmerksamkeit des Liturgen und der Gemeinde auf jene Angemessenheit gerichtet zu haben. — Der Vorschlag der schlesischen und anderer Provinzialsynoden, neben dem Formular des Entwurfs, das im wesentlichen mit Stücken des Hauptgottesdienstes operiert, auch ein Schema nach dem Typus der Nebengottesdienste auszuführen, verdient Beachtung. In der That kann für jene große Anzahl von ländlichen Gemeinden, in denen die Kinder am Hauptgottesdienst teilnehmen, häufig als Schulchor in demselben mitwirken, jenes pädagogische Interesse der Nebengottesdienste, in die Jugend Bekanntschaft mit den Gesangsätzen des Hauptgottesdienstes zu pflanzen, nicht als wesentlich formbestimmend angesehen werden. Nur wird freilich, wenn der Vorschlag angeeignet wird, alles darauf ankommen, ein Schema aufzustellen, das in kindfaßlicher Einfachheit der Aufgabe genügt und den Kindern nicht Leistungen zumutet, die durch ein Zuviel oder durch Eintönigkeit ermüden. Die für die Nebengottesdienste unter Nr. II gegebenen Schemata würden für diesen Zweck schwerlich, oder nur unter großen Reduktionen geeignet sein.

III.

Im Gebiet der kirchlichen Handlungen bietet der Entwurf zunächst betreffs der Taufhandlung schon äußerlich angesehn eine beträchtliche Erweiterung des von der alten Agende Gegebenen. Statt der beiden Formulare (II. 3 ff. 54 ff.), welche dort die Materie erschöpfen, begegnen im Entwurf (S. 149 ff) zunächst drei Formulare für den Vollzug der Kindertaufe. Diesen ist eine kurze Anweisung

für den Vollzug der Nottaufe durch den Geistlichen (Jähtaufe) und ein Formular zur Bestätigung der durch Nichtgeistliche vollzogenen Nottaufe angefügt; weiter sind noch zwei Formulare für den Vollzug der Erwachsenentaufe beigegeben.

Der Unterschied der beiden Taufformulare der alten Agende hat seinen liturgischen Schwerpunkt in der Behandlung des Frageverfahrens, das dem Sakramentakt voraufgeht. Während das erste in der älteren, aus der römischen Kirche durch Luthers und Leo Judäs Taufbüchlein in die Reformationskirchen übernommenen Weise das Kind als antwortend voraussetzt, so jedoch daß es als infans durch die Aussprache der Paten in seiner Antwort vertreten wird, handelt die andere Form mit den thatsächlich gegebenen Faktoren. Der Täufer als Liturg der christlichen Gemeinde, in welche das Kind aufgenommen werden soll, recitiert das Bekenntnis derselben und befragt die Paten, welche als Bürgen für den christlichen Tauf- und Erziehungswillen der Eltern das Kind zur Taufe darbringen, ob sie es auf diesen Glauben getauft wissen wollen [1]). Im Sakramentsritus selbst ist kein Unterschied.

Daß jene Differenz bezüglich des Frageverfahrens eine konfessionelle nicht ist, zeigt sich geschichtlich darin, daß auch ältere lutherische Gottesdienstordnungen, wie die Erbacher (1560), die Breuberger u. a. genau den nämlichen oder (wie die österreichische [1571], die Straßburger von 1598) ganz ähnliche Wege wie die zweite Form der Agende eingeschlagen haben [2]). Und je mehr sich im Laufe unseres Jahrhunderts allenthalben die Erkenntnis ausgebreitet hat, daß die einfache Übertragung des der Erwachsenentaufe angepaßten

---

1) Eine dritte Form des Frageverfahrens, welche ebenfalls auf alte Wurzeln zurückgeht, fragt den Paten das Glaubensbekenntnis als das ihre ab und verbindet damit die ebenfalls von ihnen zu bejahende Frage nach dem Taufbegehren. Auf diese Form möchte allenfalls die gegenwärtig mehrfach erhobene Klage zutreffen, daß das Taufformular Paten, die im christlichen Glauben zu stehn sich bewußt sind, ohne jedem Satz des Apostolikums zustimmen zu können, einen Gewissenszwang anthue. Aber diese Form findet sich zwar im badischen und Württembergischen Kirchenbuch, nicht jedoch im Entwurf.

2) Auch in Schleswig-Holstein setzte 1834 C. Harms diese zweite Form des Frageverfahrens als die zu Recht bestehende voraus. Pastoraltheologie II, 186.

Frageverfahrens auf die Kindertaufe ein Dunkel in die Handlung trägt, welches ihren sakramentalen Charakter eher verhüllt als verdeutlicht [1]); je mehr in der Gegenwart daran liegen muß, die gesunkene Schätzung der Kindertaufe in den Gemeinden dadurch zu heben, daß man dem Laien ermöglicht, dem Ritual mit einfachem Sinnverständnis zu folgen, um so mehr wird es begreiflich, daß gerade aus lebendigem Interesse für die Kirche, für das Ansehen ihres Bekenntnisses und für den Segen der die Volkskirche sammelnden Kindertaufe jene zweite Form der Agende sich in weiten Gebieten der Landeskirche eingebürgert hat [2]). Hat doch aus denselben Gründen die ihr entsprechende Gestaltung des Rituals auch in den neuen Agenden nicht bloß für Baden, Anhalt, Württemberg, sondern auch für Bayern, Sachsen, Hannover und andere reinlutherische Kirchen ihre feste Stellung gefunden. Daß mit ihr die Nötigung gegeben war, im Taufbegehren und sonst nach den älteren Vorgängen die Wendung: „auf diesen Glauben getauft werden" zu gebrauchen, hat im Anschluß an ein von Kawerau geäußertes Bedenken auf einigen Provinzialsynoden Beanstandung gefunden. Aber ob man nun die Formel (= *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πίστει*) verstehe in der Bedeutung, daß auf Grund dieses Glaubens der Gemeinde das Gebot des Herrn, an den sie glaubt, an dem Kinde erfüllt und seine Verheißung ihm zugeeignet werde, oder ob man sie (= *εἰς ταύτην τὴν πίστιν*) verstehe von dem Glauben, in den hineinzuwachsen dem Kinde durch die Taufe der Weg geöffnet werde: ihren guten und der Handlung entsprechenden Sinn hat sie in beiden Fällen.

Beide Weisen des Taufvollzugs — denn die erste hat durch den Gebrauch der Jahrhunderte zu tiefe Wurzeln im kirchlichen Volksleben der östlichen Provinzen geschlagen, als daß sie ohne schwere Folgen entbehrt werden könnte — waren aus der alten in die neue Agende

---

1) Harms a. a. O. II, 179.

2) Daher denn auch die brandenburgische und schlesische Provinzialsynode die Streichung der Bemerkung S. 155, Z. 6—8 (und ebenso S. 162, Z. 2 ff.) im Entwurf beantragt haben. — Wenn gerügt worden ist, daß das Formular S. 155 ff. keinen fetten Druck habe, so hat man die Bemerkung S. IV übersehen, wonach die Unterscheidungen im Druck nur in solchen Formularen angewandt sind, in welchen unentbehrliche Stücke von entbehrlichen gesondert werden sollten.

herüberzunehmen. Da aber die zweite die Laskosche, pfälzisch-niederrheinische Gestalt bewahrt hat, so schien es richtig, den ihr eignenden Vorzug den Gemeinden des Ostens auch im Rahmen der ihnen gewohnten Taufform zugänglich zu machen. Es ist demnach im Entwurf zwischen beiden Formen (als Form 2) eine dritte neu eingestellt worden, welche in den liturgischen Nebenausführungen mit Form 1 in Harmonie steht, und nur das Frageverfahren aus Form 3 (= Form 2 der alten Agende) entlehnt.

Im einzelnen weist Formular 1 gegenüber der agendarischen Vorlage sowohl Bereicherungen als Verkürzungen auf. Die freie Taufrede ist nicht ausgeschlossen, aber — ein häufig ausgesprochenes Verlangen der Praxis — zugleich an ihrer Statt eine formulierte zum Gebrauch gestellt: die ungemein verbreitete Ansprache der Herzog Heinrich-Agende von 1539 in der neueren Braunschweigischen Redaktion. Für jeden Fall ist gefordert, daß das Gebots- und Verheißungswort des Heilandes, auf dem die Handlung ruht, zu ausdrücklicher Verlesung gelange. Der Exorcismus, den die alte Agende in eingeklammerter und abgeschwächter Form noch konserviert hatte, ist fortgeblieben [1]); ein Verdienst nicht erst der Agendenkommission, sondern bereits der ihrer Arbeit vorausgegangenen Beratungen zwischen Oberkirchenrat und Generalsynodalrat. Die Mehrzahl von Gebeten nach dem (nicht als obligatorisch eingestellten) signum crucis ist auf eins reduziert, dessen Text nach Luthers Original wieder hergestellt ist. Die Entsagungsfrage ist, wie in der alten Agende, hier festgehalten; aber statt der dort (neben dem Haupttext: Entsagest du dem Bösen ꝛc) freigegebenen ungebräuchlichen Parallelform (Entsagest du der Sünde ꝛc.) die ältere „Entsagest du dem Teufel" freigegeben, wo sie in Übung steht; ungeachtet des stoßenden Kontrastes zu der eben verlesenen Perikope Marci 10, welche doch innerhalb des allgemeinen Taufbefehls des Herrn das besondere Recht der Kindertaufe motiviert und daher für einen sinnvollen Vollzug derselben auf allen Punkten mitbestimmend sein müßte. Während sich mit der dem Bösen geleisteten Absage sehr wohl der

1) Vgl. über seine Unhaltbarkeit im evangel. Taufritual z. B. v. Zezschwitz Katechetik I, 340 ff.

Sinn eines fürs Leben geleisteten Gelübdes verbinden läßt, kann diese Absage, dem Teufel zugeworfen, doch nur den Sinn der Lösung eines bestehenden Zugehörigkeitsverhältnisses haben, das nach 1 Kor. 7, 14 nicht vorhanden ist. Der kraftvolle Ausdruck, wohlverständlich in dem Formular für die Taufe erwachsener Proselyten aus dem Heidentum, für das er geschaffen ist, ist disharmonisch und kaum verständlich, wenn man ihn gesprochen denkt im Namen eines eben geborenen Christenkindes. Nur die Erinnerung an das peinliche Bestreben der Kommission, an gegebener Rechtslage nichts zu ändern, macht es verständlich, daß sie von der Aufnahme auch dieser unter den Konzessionen des Jahres 1857 befindlichen Freigebung abzusehen sich nicht hat entschließen können. — Gegenüber gehässigen Bemängelungen des evangelischen Taufvollzugs, wie sie zur Deckung von Willkürlichkeiten der römischen Kaplanokratie neuerdings von autoritativen Stellen der römischen Kirche in Umlauf gesetzt worden, schien es richtig, die alte Agende beim Taufvollzug durch den ausdrücklichen Zusatz zu ergänzen, daß die Aspersion in einer für die Zeugen sichtbaren Weise geschehen müsse, um eventuell von denselben bekundet werden zu können. Die liturgische Taufformel: „im Namen“ (statt „in den Namen“ oder „auf den Namen“) ist festgehalten worden: dem Zusammenstimmen des Lutherischen, Kalvinischen und des Pfälzer Liturgietypus mit der Gepflogenheit der ganzen abendländischen Kirche durch eine nicht einmal einhellig anerkannte und formulierte Besserung des Textes nach dem Original Abbruch zu thun konnte nicht geraten erscheinen. Eine förderliche Ergänzung der Agende bietet die Ermahnung S. 151, Z. 16ff., welche den Paten und Eltern des Kindes die mit der Taufe desselben ihnen erwachsene Verpflichtung aufs Gewissen legt [1]); ebenso die zur Auswahl gestellten Dankgebete am Schluß der Handlung.

Die zweite Form gab neben ihrem oben dargelegten Hauptabsehen zugleich Anlaß, einmal gemäß ihrer nahen Verwandtschaft mit der ersten manche Parallelstücke darzubieten, die ohne weiteres auch als Wechselstücke in der ersten verwendet werden können; dann auch ge-

1) Etwas Ähnliches findet sich schon in den Beilagen der Agende von 1829 II, 44.

wisse durchs Herkommen geschützte Inkoncinnitäten im Aufbau der ersten zu heben. Statt des zentral- und norddeutschen Typus der einleitenden Ansprache in I ist hier der süddeutsch-lutherische (Württemb. Nürnb. Pfalz-Neuburg rc.) eingetreten. Es möchte sich vielleicht empfohlen haben, auch an Stelle des anschließenden Gebets 153, 12 ff., das einfach aus I wiederholt ist, hier ein anderes der Lutherschen Eingangsgebete dem Gebrauch zu erhalten. Nicht zwar das sogenannte „Sintflutgebet" selbst (Agende II, 86), dessen lateinische Vorlage zwar noch nicht aufgefunden, aber durch die Auseinandersetzung des Durandus ohne Zweifel entweder vorausgesetzt wird oder hervorgerufen worden ist [1]), und dessen überladene Bilderei Luthers Deutsch aber nicht Luthers Geist aufweist. Eher aber die Kürzung desselben, welche die alte Agende dem Taufformular selbst (II, 4, Z. 3 v. u.) einfügt, und welche von der Pommerschen Provinzialsynode im Entwurf vermißt worden ist; oder das — allerdings mehr der Erwachsenentaufe entsprechende und einiger Textrevision bedürftige — Gebet bei Hering 145, 13 ff. Wenn die ostpreußische und einige andere Provinzialsynoden gefordert haben, daß in der Einleitung zum Bekenntnis des Glaubens die Wendung: „auf den alles, was Christen heißt, getauft ist" in Wegfall komme, so haben sie für sich, daß das gleiche Bedenken des Mißverstandes, welches bei der Eingangsformel zum Credo im Hauptgottesdienst berücksichtigt worden ist, folgerichtig auch hier zu berücksichtigen gewesen wäre. Dagegen ist allgemein als richtig anerkannt worden, daß in diesem Formular die signatio crucis den Platz nach dem Sakramentsritus erhalten hat. Während an den Eingang gestellt (wie in Form 1 nach dem Herkommen) sie eine unklare und dadurch dem Sakramentsvollzug abträgliche Vorausnahme dessen darstellt, was doch erst durch die Taufe gewährt werden soll, empfängt sie durch die Stellung nach dem Taufvollzug den guten Sinn, daß das durch die Taufe Christ gewordene Kind unter das Zeichen des Herzogs unserer Seligkeit tritt und, seiner bewahrenden Gnade empfohlen, von Stund an in der Gemeinde seinem Dienst verpflichtet bleibt. Ein Sinn, den das in den Entwurf aufgenommene, auch anderweit bereits in

1) Vgl. das Nähere bei Achelis, Prakt. Theologie II, 172.

Deutschland eingebürgerte Begleitvotum der anglikanischen Liturgie gut ausdrückt [1]). Die Mahnung an die Paten und Eltern ist aus Form 1 wörtlich herübergenommen, das Dankgebet dagegen eine weitere Parallele zu der in Form 1 gegebenen Auswahl.

In Form 3 ist der Wortlaut des zweiten Formulars der alten Agende nach den Pfälzisch-Niederrheinischen Vorlagen revidiert und dabei inhaltsvoller und lebendiger, freilich auch wortreicher geworden. Den gleichen Typus vertritt von den beiden Formularen, die der Entwurf für die Erwachsenentaufe darbietet, das zweite (S. 162 f.) im näheren Anschluß an die niederländische Agende; während das erste (S. 160 f.) sich an die erste Taufform anschließt. In beiden vollziehen sich die Tauffragen direkt zwischen dem Täufer und dem Täufling und sind, wofern nicht die Konfirmation nachfolgt, durch eine Gelübdefrage vervollständigt, welche die Zusicherung christlichen Wandels fordert. Die Lücke, welche im Verhältnis zu den Kindertaufformularen hier dadurch offengeblieben scheint, daß auf eine Form verzichtet ist, welche das Bekenntnis als Gemeindebekenntnis recitierend einführt und nur das Taufbegehren erfragt, ist auf mehreren Provinzialsynoden moniert worden, von einer durch einen positiven Ergänzungsvorschlag. Von anderer Seite allerdings ist wiederum darauf Wert gelegt worden, daß der erwachsene Täufling dem Bekenntnis der Gemeinde nicht bloß durch Bejahung beipflichte, sondern es im Wortlaut selbst bekenne.

Eine Unterscheidung zwischen solchen Fällen der Erwachsenentaufe, in denen Kinder christlicher Eltern verspätet zur Taufe gelangen, und zwischen der Taufe von Proselyten aus dem Juden- und Heidentum machen die Formulare des Entwurf nur insoweit, als für die letztere Kategorie besondere Schriftlesungen im Eingang der Handlung (160, 32 f.) vorgeschlagen werden. Ebenso wenig äußert sich der Entwurf über die Fragen, von welchem Lebensalter an die Erwachsenentaufe an Stelle der Kindertaufe zu treten hat, und ob sie in allen Fällen die Konfirmation mit einschließt oder von derselben gefolgt sein kann. Die letzteren Fragen haben seit

---

1) Vgl. auch Nitzsch, Prakt. Theologie II, 2, 433.

der Zeit der Zivilstandsgesetzgebung eine besondere Wichtigkeit gewonnen, sofern viel zahlreicher, als früher möglich war, das Taufbegehren für Kinder erst, nachdem sie die ersten Kindheitsjahre zurückgelegt haben, nachträglich an den Geistlichen gelangt. Leitende Gesichtspunkte für ihre Erledigung sind von der Eisenacher Kirchenkonferenz vereinbart worden (vgl. die Protokolle derselben von 1888 S. 158). In der That aber liegt es über die Aufgabe der Agende hinaus, in schwebenden Fragen der Kirchenordnung, welche für sich der Regelung bedürfen, eine Entscheidung zu treffen. Ihre Aufgabe beschränkt sich darauf, die Formulare zu bieten, welche auf Grund der bestehenden Ordnung und der getroffenen Entscheidungen in Anwendung zu kommen haben. —

Große Schwierigkeiten, die dem vorliegenden Resultat stellenweise noch anzumerken sind, hat ohne Zweifel die Gestaltung der Konfirmationshandlung bereitet. Die Handlung, der es sowohl an Vorbildern aus der älteren Kirche, als auch an durchgebildeten Typen aus der Hand der führenden Geister der Reformation fehlte, ist durch Aufblühen, Verfall und Wiederaufblühen, durch mancherlei Stöße und Gegenstöße, durch die Gewaltsamkeiten pietistischen Andringens und die Rührseligkeiten rationalistischer Dekorationsliturgik hindurchgehend in einem ziemlich wilden Wachstum geblieben. Es muß dem nüchternen Sinne Friedrich Wilhelm III. zum Verdienst angerechnet werden, daß er namentlich den letzten Phasen der Entwickelung gegenüber in dem Konfirmationsformular der Agende das Aufmerken auf einige wesentliche Punkte konzentriert hat, die dem Akt nicht fehlen dürfen. Damit ist freilich nicht aufgehoben, daß das Formular selbst den Eindruck unzulänglicher Dürftigkeit macht, und indem es die Zielbeziehung zum h. Abendmahl auf die Charakteristik des letzteren als einer Bekräftigung guter Vorsätze reduziert, einer organischen Eingliederung des Ganzen ins evangelische Kultusleben nicht gerecht wird. Diese vielberufenen Unzulänglichkeiten des Formulars haben denn die Folge gehabt, daß die Agende die freie Wucherung der verschiedenartigsten Konfirmationsriten nicht zu hindern, nicht einmal zu regulieren vermocht hat. Neben unzähligen distriktuellen und örtlichen Arabesken hat auch in den bewußt oder unbewußt die Ausführung beherrschenden Grundan-

schauungen eine große Mannigfaltigkeit die Praxis zu spalten und zu differenzieren fortgefahren. Wie schon Kliefoth (Die Konfirmation, Schwerin 1856) in dieses Chaos einige Ordnung zu bringen suchte, indem er — nicht ohne mannigfache Zusammenhänge zu zerschneiden und fließende Unterschiede zuzuspitzen — eine katechetische, sakramentale und kirchenregimentliche Wertung des Aktes als die Faktoren der verschiedenartigen Gestaltung herauszustellen versuchte, so differieren fortgehend große Gebiete der Kirche, indem die einen die Rückbeziehung auf die Taufe, die anderen die Konstatierung des im Unterricht angeeigneten Besitzes christlicher Glaubenserkenntnis, andere die Zielbeziehung auf den Zutritt zum h. Abendmahl zum beherrschenden Gesichtspunkt des Aktes machen. Andere wieder stellen die feineren Nüancierungen in den Vordergrund, daß bei der Rückbeziehung auf die h. Taufe (nach pietistischer Anschauung) die „Erneuerung des Taufbundes" der springende Punkt sei, oder bei dem Zutritt zum Tisch des Herrn der Eintritt in die volle Gemeindegliedschaft [1]). Oder es wird mit Bewußtsein geschieden zwischen Auffassungen, welchen die Konfirmation mehr „Bestätigung des Taufbundes und Gelübde", oder „Bereitung zur Kommunion und Bekenntnis" sei [2]).

Anderseits war ebenso einleuchtend die Thatsache, welche die liturgische Kommission der westfälischen Provinzialsynode am eben angeführten Orte ausdrücklich hervorhebt, daß diese Nüancierungen sich keineswegs mit konfessionellen Unterschieden oder Abgrenzungen decken; ebenso die andere, daß die differenten Grundanschauungen an sich nicht gegensätzlich zu einander stehen, sondern wie sie in Einer Handlung zum allgemeinen Ausdruck gelangt sind, so in Einem Ritual ihre Befriedigung finden können. Es ist Einigkeit da über die

---

1) Schon aus diesem Grunde kann es nicht als durchführbar erscheinen, wenn Köhler eine dieser Auffassungen — daß nämlich das Essentielle der Handlung die „Aufnahme in die Sakramentsgemeinschaft" sei — zum schlechthin bebeherrschenden Höhepunkt des Ritus machen will. (In seiner inhaltreichen und auch in den kritischen Partieen sehr förderlichen Besprechung des Entwurfs, Mitteilungen des Pfarrervereins für Schlesien, 1893, Nr. 4, S. 17.)

2) Liturgische Formulare der westfälischen Provinzialsynode. Heft VI. 1882. S. 189.

letzten Gründe: daß die Konfirmation nicht als Ergänzung des Taufsakraments gedacht werden darf; daß thatsächlich sie auf alle Fälle einen Unterricht voraussetzt, der dem Taufunterricht der alten Kirche entspricht; daß sie eine Handlung der Kirche ist, für welche aber ein Handeln der Einzelnen wesentliche Mitbedingung ist; daß der volkstümliche Sprachgebrauch Recht hat, die „Einsegnung", also den kirchlichen Benediktionsakt als Kern der kirchlichen Handlung zu betonen; daß der Konfirmation thatsächlich die Zulassung zum h. Abendmahl folgt und mit ihm der Eintritt in die volle Gliedschaft der empfangenden Gemeinde, während der Eintritt in das Vollbürgerrecht der handelnden Gemeinde von den weiteren Bedingungen der Kirchenordnung abhängig bleibt. Die wesentlichsten Stücke gemeinsamer Anerkenntnis begegnen zusammengefaßt schon in den Grundzügen, mit denen Melanchthon in der reformatio Vitebergensis 1545 (bei Richter II, 83) die Idee der Handlung umrissen hat: Valde necesse esset, tradi certis diebus catechismum, ut pueri adsuefiant ad verbum et intellectum omnium articulorum et partium doctrinae christianae. Ad hanc consuetudinem sanciendam prodesset ritus confirmationis, cum videlicet exacta pueritia jam firmior aetas seu adolescentia accederet, palam in ecclesia audienda esset integra doctrina confessionis, et cum interrogatus promitteret constantiam in hac ipsa sententia recitata et in hujus ecclesiae confessione, manus pastoris ei imponendae essent et publica precatione petenda mentis et cordis in hoc confitente confirmatio et gubernatio. Haec caerimonia non esset inane spectaculum, ut nunc est episcoporum ritus, sed profutura esset ad retinendam doctrinae puritatem et propagationem sententiae ecclesiasticae, ad concordiam et disciplinam. Vgl. auch Calvin Instit. IV, 19, 13. Wenn die Pommersche Provinzialsynode die Zielbeziehung aufs h. Abendmahl an der entscheidenden Stelle 166, 29 f. tilgen will, so ist dies bei ihrer sonstigen Anhänglichkeit an die trefflichen Schätze der alten Pommerschen Kirchenordnung um so befremdlicher, als diese die Konfirmationshandlung sofort mit den Worten begründet: „daß die liebe Jugend im Katechismus verhöret und nicht

mit Gefahr und Ärgernis ohne Verstand zu den hochwürdigen Sakramenten zugelassen werde"[1]). Wiederum wenn im Westen die Neigung besteht, alle Rückbeziehung auf die Taufe von der Konfirmation abzustreifen, so hat die schöne Zweckbestimmung der ebengenannten Pommerschen Agende, daß die Konfirmanden „sich ihrer Taufe wissen zu trösten", an Frage 74 des Heidelberger Katechismus einen so nahen und natürlichen Anschluß, daß wenn man die Materie der Konfirmation diesem Katechismus einfügen will, sie nirgends schicklicher als hier anzugliedern sein würde. Was der Herr Matth. 28, 19 f. verbindet, soll die Konfirmation nicht lösen.

Erwägt man, von welcher Bedeutung es ist, in einem für die Entwickelung des christlichen Gemeindegliedes und sein bewußtes Mitleben an der Kirche so bedeutsamen und von der Liebe der Gemeinde getragenen Akt die Möglichkeit einer einheitlichen Gestaltung und so eines kräftig tragenden Bandes für die ganze Landeskirche zu besitzen, so begreift man, daß es für die Agendenkommission Pflicht war, die Einheit des Rituals in der alten Agende nicht in eine Reihe von differenten Parallelformularen zu zerspalten, sondern in der erforderlichen Neubearbeitung festzuhalten; immerhin in der Weite, daß solchen Stücken, welche durch kirchliches Gewicht und langeingewurzelte Sitte einen Anspruch auf distriktuelle Bewahrung haben, der Paralleleintritt in diesen einheitlichen Ritus offengehalten blieb[2]).

---

1) Die Pommersche Kirchenordnung und Agende, ed. Otto, Greifsw. 1854. S. 121. Vgl. auch die zusammenfassende Formel der Braunschweig-Lüneburger Agende von 1657 (S. 82): Darauf soll alsbald der Superintendent kürzlich vermelden, aus was Ursach diese Versammlung geschehe, nämlich daß der Kinder Glaubensbekenntnis und Versprechen, welches in ihrem Namen bei der h. Taufe durch die Gevattern geschehn, heutigen Tages vor der ganzen christlichen Gemeinde wiederholt, durch das Gebet der christlichen Kirchen bestätigt, und (sie) zum heiligen Abendmahl mitsamt andern Christen auch zugelassen werden.

2) Der bequeme Weg, die verschiedenartigen Ansprüche durch eine Mehrheit von Formularen zu befriedigen, hat auch das schwere Bedenken wider sich, daß die gemachten Vorschläge vielfach die Tendenz zeigen, in Ermangelung von konfessionellen jene Mehrheit auf Bildungsunterschiede gründen zu wollen. Damit würde das Beste im Gemeindeleben, nämlich die Gleichstellung aller vor Gott, zerstört. Und das in einer Zeit, die nach Ausfüllung der Klüfte dürstet!

In dem unter diesen Gesichtspunkten gestalteten Formular fällt zunächst ins Auge, daß die Prüfung, welche in der alten Agende in das Ritual hineingebaut ist, zu einem selbständigen Vorakt der eigentlichen Konfirmationshandlung geworden ist [1]). Der Entwurf hat sich damit der überwiegenden Praxis angeschlossen. Das ist der Bedeutung des Prüfungsaktes angemessen, welcher der Grundstock der evangelischen Konfirmationshandlung ist und im Westen durch die ordnungsmäßige Zuziehung der Ältesten besonderes Gewicht empfangen hat; es entspricht auch der liturgischen Rücksicht, Überladung des Konfirmationsaktes zu vermeiden. Über das Wie der Kombination von Prüfung und Einsegnung läßt der Entwurf angesichts nicht bloß der Vielheit der lokalen Ordnungen, sondern auch der Umstände, durch welche dieselben bestimmt sind — des Unterschiedes von Stadt- und Landgemeinden, von großen und kleinen Konfirmandenzahlen — für mannigfaltige Weise Raum. (Vgl. die Anmerkungen auf S. 164. 165. 169 des Entwurfs.) Es können Prüfung und Konfirmation jede auf sich selbst gestellt als selbständige Gottesdienstakte auseinandertreten, und das erste Abendmahl der Konfirmierten mit der nächsten Gemeindekommunion verbunden werden; es kann die Prüfung sich mit einem Sonntagsgottesdienst verbinden, die Konfirmation an den Hauptgottesdienst des nächsten Sonntags sich anschließen, wobei dann das erste Abendmahl der Konfirmierten der letzteren unmittelbar angefügt werden kann; es ist auch nicht ausgeschlossen, daß bei ganz kleinen Konfirmandenzahlen Prüfung, Konfirmation, Abendmahl in eine fortlaufende Handlung zusammengefaßt werden und in dieser Zusammenfassung sei es für sich einen selbständigen Gottesdienst bilden, sei es dem Hauptgottesdienst sich anschließen. Die durch die stärkeren Kombinationen geforderten liturgischen Verkürzungen sind im Entwurf angedeutet.

Der Gang der Prüfung verzeichnet als notwendige Stücke das

---

1) Die Frage, ob dieser selbständige Vorakt als obligatorisch anzusehn — die alte Agende giebt ihn dem Herkommen frei —, ist im Entwurf nicht entschieden, also der besondern kirchenordnungsmäßigen Regelung überlassen geblieben.

Eingangslied, ein Gebet, Ansprache und Lied, den Prüfungsakt selbst, der in ein von den Konfirmanden gemeinsam gesprochenes Vaterunser mündet, und ein Schlußgebet. Als fakultative Stücke, die nur bei selbständiger Abrundung des Aktes eintreten, sind der Eingangssegen und der Altargruß des Hauptgottesdienstes mit anschließendem Wechselspruch, dann Schriftlesung mit Hallelujah, am Ende der Schlußsegen beigegeben. Im wesentlichen wird an diesem natürlichen Aufbau wenig zu ändern sein; höchstens das kann fraglich erscheinen, ob nicht auch die Ansprache mit dem folgenden Liede als entbehrlich zu bezeichnen wäre für jene Mehrzahl der Fälle, wo die Prüfung mit einem Gottesdienst verbunden wird.

Weniger durchsichtig ist auf den ersten Anblick der Aufbau des Konfirmationsaktes. Zugleich wird der Eindruck eines Mangels an Knappheit dadurch erweckt, daß die bei der Prüfung durch den Druck markierte Unterscheidung notwendiger und entbehrlicher Stücke, sowie der Parallelen hier unterblieben ist. Nach den (durch eine Anmerkung als event. abkömmlich bezeichneten) Stücken: Lied, Eingangssegen, Eingangsspruch, Gruß, Schriftlesung mit vorausgehendem Gebet und nachfolgendem Hallelujah beginnt die eigentliche Handlung mit Gemeindegesang und einer anschließenden Ansprache des Geistlichen. Ein fakultatives Gebet, in welchem die Konfirmanden die bereits im Eingangsgebet von der Gemeinde ausgesprochene Bitte um stärkende Ausrüstung mit dem H. Geiste wiederholen, trennt die Ansprache von dem hier folgenden Gesange der Konfirmanden. Es folgt das für die Segnung vorbedingende Bekenntnis und Gelübde der Konfirmanden. Daß das Bekenntnis an dieser Stelle kein anderes sein kann, als das durch den kirchlichen Unterricht ins Herz der Kinder gepflanzte Taufbekenntnis der Gemeinde, bedarf nicht weiterer Erörterung [1]). Schwer genug ist ja die Frage, wie dem Notstand des Unterrichts in den Massengemeinden der großen Städte zu begegnen sei, wo der Geistliche bei

1) Es genüge, auf die schöne Ausführung von Schleiermacher, Prakt. Theol., S. 401 ff. hingewiesen zu haben. Vgl. auch Herder, Werke ed. Suphan IV, 375. VII, 242 ff. XXXI, 304. — Die anmutigen Nebelgebilde, welche die Christliche Welt (1893, Nr. 39, S. 937) zur Vervollkommnung des Formulars darreicht, zerfließen, wenn man aus ihnen etwas liturgisch Brauchbares gestalten will

überfüllten Coeten kaum zu individueller Kenntnis der Konfirmanden gelangt, geschweige denn zur Gewißheit von der überzeugungsmäßigen Aneigung des gewissenhaft Mitgeteilten. Aber nicht der Agende ist die Lösung zuzuschieben: durch ein möglichst leeres Formular gegeben würde sie die Misere verallgemeinern und verewigen. Nur Vermehrung der Lehrkräfte kann helfen. — Die Einleitungsformel, mit welcher der Entwurf die Kinder zur Ablegung des Bekenntnisses auffordern läßt, befaßt in gedrängtem Ausdruck die verschiedenen Momente, welche im Bewußtsein der Feiernden und zumal der Bekennenden erweckt sein wollen. Sie bekennen den Glauben, auf den sie getauft sind; sie bekennen ihn gemäß dem im Unterricht empfangenen Verständnis seines kirchlichen Ausdruckes als ihren eigenen; sie bekennen ihn vor der Gemeine, um von derselben zum Mitgenuß an den höchsten Gaben des Herrn zugelassen zu werden. Das zum Bekenntnis tretende Gelübde wird durch zwei Fragen eliziert, von denen die erste das Bekenntnis durch den Wandel in der Nachfolge Christi', die zweite die Treue in der Gliedschaft der Kirche betrifft. Neben die erste dieser Fragen ist als Parallele die Aufforderung zur Recitation des Taufbundes eingestellt; also eine Wiederaufnahme der sogenannten Abrenuntiation, des Entsagungsgelübdes aus der ersten Kindertaufform, mit zugefügter positiver Ergänzung durch das Zugelöbnis an den Dreieinigen. Man wird dieser Einstellung, welche der in weiten Ostgebieten der Landeskirche herrschenden Praxis einzuräumen war, bei einer koncinnen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Konfirmation und Kindertaufe ihren guten Sinn nicht absprechen können, ohne gerade den Ausdruck einer „Erneuerung" des Taufgelübdes geschickt finden zu können. Wohl aber wird man erkennen müssen, daß bei dem analogen Ausgang, mit dem sowohl der Taufbund wie die letzte Gelöbnisfrage auf die Beharrlichkeit bis ans Ende Bezug nehmen, die Parallele auf beide Fragen sich erstrecken, und nach der Einstellung des Taufbundes für die erste eine andere Form auch für die zweite eintreten sollte. Ein Segensvotum und Fürbitte der Gemeinde, für welche zwei Gebete zur Auswahl gestellt sind, leitet zum Einsegnungsakt über. Das Gebet der Gemeinde um die bewahrende und bestätigende Gnade Gottes für ihre Neophyten kommt

zwar auch in den Segensformeln selbst zum Ausdruck. Segnung ist allemal Fürbitte, und diese ihre charakteristische Bedeutung, welche auch den Sinn der Handauflegung im evangelischen Kultus bestimmt, ist in dem Ausdruck der Segensformeln des Entwurfs durch Ausschluß aller exhibitiven oder imperativen sorgfältig festgehalten. Immerhin wird man es keine Überladung nennen können, wenn jener Bedeutung der Fürbitte durch die Einstellung auch noch des besonderen Gebets vor der Segnung Rechnung getragen ist. Die Fürbitte ist die Antwort der Gemeinde auf die Bejahungen ihrer neu hinzutretenden jüngeren Glieder; sie giebt der Konfirmation neben dem subjektiven Moment des Bekenntnisses zum Bunde der Taufe und neben dem formalen Moment der Voraussetzung für die Teilnahme an der Kommunion ihren spezifischen Inhalt, der jene beiden in sich aufnimmt. Dagegen kann die Einstellung der zu dieser Fürbitte überleitenden Segensformel 167, 13 ff, welche doch die nachfolgende nur vorausnimmt, entbehrlich scheinen. Um so mehr, als auch am Schluß der Einzelsegnungen 168, 38 ff. nochmals eine zusammenfassende erscheint, die an dieser Stelle schwer zu entbehren sein würde; schon weil sie durch die Einführung des Ausdruckes der „Bestätigung" den zureichenden Grund für die geläufige Benennung der ganzen Handlung ausspricht. Mit dem Folgeakt der Befugniserteilung zur Teilnahme am h. Abendmahl und der Empfehlung der Neukonfirmierten an die dauernde Hilfe und Bruderliebe der Gemeinde gewinnt das Ritual den Weg zum Schluß, der durch Gebet, Gesang, Vaterunser und Segen sich vollzieht. —

Der Dürftigkeit des Konfirmationsformulars in der Agende von 1829 steht die dortige Ordinationsliturgie mit dem ebenso deutlichen Charakter der Überladung gegenüber. Vorbereitet durch eine Anzeige und Fürbitte im Hauptgottesdienst fügt sich der Ritus diesem durch ein Eingangslied an. Einer Ansprache an die Ordinanden mit anschließendem Gebet und der Verlesung der Namen folgt Schriftlesung, die durch die Einleitung als Mitteilung von Lehren bezeichnet ist, und eine abermalige freie Vermahnung des Ordinators; dann die Aufforderung zur Ablegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, „welches der Ordinandus abliest".

Einer weiteren verlesenen Mahnung, welche über das Bekenntnis hinweg auf die Schriftlektionen resumierend zurückgreift, folgen vier Vorhaltungen betreffend Lehre und Sakramentsverwaltung, kirchliche und bürgerliche Ordnung, Studien- und Lebensführung. Wie oben durch das Taufbekenntnis, wird an dieser Stelle der Ritus durch eine Verweisung auf den Amtseid unterbrochen, den die Geistlichen in ihrem Verhältnis als Unterthanen zu leisten haben [1]). Wiederum greift der Fortschritt der Handlung auf die Vorhaltungen zurück, statt deren aber eine neue kürzere Gestaltung desselben Inhalts in Frageform reproduziert und von den Ordinanden bejaht wird. Es folgt die Amtsübertragung mit fürbittendem Segensvotum, das Vaterunser, der Segnungsakt mit anschließendem längerem Gebet, das altherkömmliche Sendungswort 1 Petr. 5, 2 ff. und der Schlußsegen.

Der Überblick des Inhalts überhebt eines speziellen Nachweises der Wiederholungen, Unebenheiten und des Schwulstes in diesem Formular, und die breite, kraftlose Diktion, das Brockenhafte und Unordentliche des Ausdrucks vermögen nicht jene Mängel zuzudecken. Von einer Einwurzelung desselben ins Leben der Gemeinden kann, abgesehen von diesen inneren, schon aus dem äußeren Grunde nicht die Rede sein, weil nur wenige hauptstädtische Gemeinden es an einzelnen Sonntagen im Laufe des Jahres zu hören bekommen. Was hier dem Entwurf oblag, konnte und kann nicht zweifelhaft sein. Auf Grund alter kraftvollerer Formulare, für welche Luther das kernige Prototyp geboten hat, war ein neues herzustellen.

Unter Festhaltung der Voraussetzung, daß die Ordination der Regel nach an einen Gottesdienst anschließt, ist für richtig gehalten, daß schon das Gebet, welches an solchem Sonntag der Schriftlesung vorausgeht, auf diesen wichtigen Schlußakt des Gottesdienstes Bezug nehme; das vom alten Formular dargebotene Abkündigungs=

1) Der Unterthaneneid (Amtseid) der Geistlichen wird, wie der anderer Beamten, vor der zuständigen Behörde oder deren Repräsentanten geleistet. Der obige Hinweis ist der Rest eines höchst weitschweifigen Unterthanentreuschwurs, den die Agende von 1822 hier in extenso dem Ordinationsformular eingeflochten hatte.

gebet (S. 51, Nr. 73 des Entwurfs) ist für diese Stelle eingereiht worden. Nach Lied und Eingangssegen folgt zunächst ein Wechselspruch (der vielleicht besser als Eingangsspruch dem Ordinator zur Lesung übergeben wäre) und das Eingangsgebet. Es ist das Gebet Luthers, nach dem Vorgang von Straßburg, Nördlingen und anderen älteren Formularen an diese Stelle gerückt. Der Verlesung der Namen und der freien Ansprache des Ordinators schließt sich die Lesung von vier Schriftabschnitten durch die Assistenten an, welche unter Zugrundelegung der Auswahl Luthers festgelegt und daher auch ausgedruckt sind, für die aber auch zwei weitere Gruppen zu abwechselnder Auswahl dargeboten werden. Nach der Schriftlesung wendet sich der Ordinator sofort zu den Vorhaltungen, welche streng im Gesichtskreis des zu übertragenden Amtes gehalten die seelsorgerliche, die didaktische Verpflichtung des Amtes, sein Verhältnis zu den gegebenen Ordnungen und seine Ausprägung im Wandel der Geistlichen betreffen, und in den Ordinanden von einer zusammenfassenden Bejahung übernommen werden. Die Lehrverpflichtung betreffend war nach dem Grundsatz, daß eine Änderung im gegebenen Rechtsbestande der Kirche herbeizuführen nicht Sache der Agende sein kann, einfach der bezügliche Passus der alten Agende herüberzunehmen. Es war lediglich der verfehlte Ausdruck, daß die Lehre, welche in Gottes klarem Worte gegründet und von den Ordinanden zu predigen ist, in den Bekenntnisschriften „verzeichnet" sei, durch einen angemessenen zu ersetzen. Statt der Wendungen, daß sie in diesen Schriften „kürzlich verfasset und erkläret", oder „wiederholet" sei, welche ältere Formulare darbieten, wurde in Anlehnung an den Sprachgebrauch der evangelischen Bekenntnisschriften selbst der Ausdruck „bezeugt" eingesetzt — gegenüber der „Verzeichnung" nicht eine Abschwächung, sondern eine Verstärkung und Verinnerlichung des Ausdrucks. Bekenntnisschriften sind nicht Lehrverzeichnisse, sondern Zeugnisse. Als das die Handauflegung begleitende Weihegebet (vgl. oben S. 522) ist nach Luthers Vorgange [1]) das Vaterunser eingesetzt, dem sich die Amts-

1) Vgl. den Abdruck seines Formulars bei Rietschel, Luther und die Ordination. Wittenberg 1883. S. 11.

übertragung sofort anschließt und, dem Gebrauch entsprechend, Segensvota der Assistenten folgen. Im Einklang mit Luthers Vorgang und der alten Agende geht nach einem Schlußgebet des Ordinators die Handlung mit dem Sendungswort 1 Petr. 5 zu Ende.

So viel ich sehen kann, hat sich die Gesamtgestalt dieses Formulars einer fast ungeteilten Anerkennung zu erfreuen gehabt. Die Streichung der Wiederholungen, die Fassung und Anordnung der Vorhalte, die Entfernung des Überflüssigen und von der kirchlichen und liturgischen Idee der Handlung Abliegenden haben Billigung gefunden [1]). Nur das ist nicht allgemein anerkannt worden, daß zu diesen außerhalb der Idee des Ritus fallenden und daher nicht aufzunehmenden Stücken der alten Agende auch die Einstellung des von den Ordinanden zu verlesenden Taufbekenntnisses gehöre.

Daß die Agendenkommission diese Frage mit allem Ernste erwogen hat, wird ihr auf alle Fälle zuzutrauen sein. Sie befand sich derselben gegenüber in einer schwierigen, und doch auch wieder in einer leichten Lage. Schwierig war die Lage, sofern in ihre Arbeiten der Rumor einer Aufregung hineinfiel, der durch einen Vorstoß nicht bloß gegen besserungsfähige Formulierung einzelner Aussagen und gegen jüngere Einsätze des alten Kirchenbekenntnisses, sondern gegen älteste Bestandteile desselben hervorgerufen war. Bestandteile, mit denen dem Bekenntnis die wesentliche [2]) Aussage des Glaubens an eine menschliche und doch sündlose Geburt des Heilandes entzogen wäre, und statt deren ein genügender Ersatz nicht dargeboten war, noch auch dargeboten werden konnte. Wenn dieser Richtung des Vorstoßes gemäß das kirchliche Gemeingefühl ihn als gegen das ganze Bekenntnis gehend empfand und er offensichtlich in dieser Ausdehnung weiter wirkte, so konnte man sich nicht verhehlen, daß die ruhige Erwägung und Würdigung des liturgisch Richtigen sowohl denen, die solcher Aggression inner-

1) Der Vorschlag (Rheinl. u. Brandenb.), statt der „landeskirchl. Agende" (172, 22) die „in der Kirche bestehende Ordnung des Gottesdienstes" zu nennen, empfiehlt sich schon aus Sprachgründen.

2) Über den Anspruch einer derartigen Aussage, im Zusammenhang der christlichen Glaubensüberzeugung als wesentlich zu gelten, vgl. die Weihnachtspredigt von Schleiermacher über Luk. 1, 31 f. Predigten, II (1843), S. 55 ff.

lich zustimmten, als denen, welche energische Abwehr als kirchliches Bedürfnis empfanden, schwer abzufordern sein werde. Mißverstand auf beiden Seiten war mit ziemlicher Sicherheit vorauszusehn. Leicht war die Lage insofern, als dem alten Formular gegenüber nicht Redaktion, bei der an jedem Punkt neben den Sachgründen der Abweichung auch viele andere Nebenerwägungen in Betracht kommen, sondern eben nur ein Neubau genügen konnte und wie oben erörtert als notwendig erkannt war.

Die prinzipielle Stellungnahme der Kommission konnte kaum zweifelhaft sein. In das Dilemma gestellt, ob für ihre Arbeit vorübergehende Zeitströmungen oder das bleibend Richtige maßgebend sein sollte, mußte sie sich sagen, daß ihre Aufgabe nicht sei, die Gottesdienstordnung daraufhin zu revidieren, wie sie zu einer wirksamen Waffe im Meinungsstreit von heute zu morgen geformt werden könne. Sie sollte ein Werk gestalten, an dem die Landeskirche Jahrzehnte hindurch im Frieden des Gotteshauses sich erbauen soll, und das seinem Lebensgesetz um so sichrer folgen, seiner Idee um so mehr entsprechen wird, je mehr es die Belastung mit Monumenten des Eintagsstreites ablehnt, die über kurz oder lang nur noch das Interesse peinlicher Erinnerung haben können. Das liturgisch Richtige war zu thun, das liturgisch Unrichtige zu unterlassen.

Was aber war das liturgisch Richtige? Zunächst mußte auffallen, daß alle älteren Vorlagen der in den evangelischen Landeskirchen Deutschlands gepflogenen Ordinationspraxis von einer Recitation des Apostolikums nichts wissen. Woher Friedrich Wilhelm III. sie genommen haben mag, ob sie aus dem Vorgang des ebenfalls sehr überladenen schwedischen Formulars, oder als Nachblieb umrißloser Unionsgedanken in die Agende gekommen ist, läßt sich nicht mehr erkennen; ein Unikum aber auf deutschem Boden ist sie auf alle Fälle. Und während inbezug auf die Vertauschung des Nicänums mit dem Apostolikum im Hauptgottesdienst die preußische Agende von 1829 in der seitherigen Agendengestaltung der andern deutschen evangelischen Kirchen mehrfache Nachfolge gefunden hat, hat ihre Einstellung der Recitation des Apostolikums in den Ordinationsritus in keine von diesen Aufnahme gewonnen.

Liturgisch gewogen bedeutet dieser rein empirische Sachverhalt zunächst allerdings nur so viel, daß der Grundsatz, durch die preußische Agendenreform auch die nähere Gemeinschaft mit den evangelischen Landeskirchen Deutschlands zu fördern, in der Neugestaltung des Ordinationsformulars eine Aufnahme des Apostolikums widerriet. Ein Moment von durchschlagendem Gewicht war das für sich selbst noch nicht, wiewohl gerade für den Amtsantritt der Geistlichen Gleichheit des Vollzugs bei dem mannigfaltigen Austausch der Kräfte zwischen den Landeskirchen noch stärker ins Gewicht fällt, als für lokale Gottesdienstordnungen.

Aber der äußere Sachverhalt wies auf Prüfung seiner inneren Gründe. In der That hat es seinen guten Sinn, für den Eintritt des Christen in die Gemeinde und für das gemeinsame Bekenntnis der Gemeinde sich mit dem allgemeinsten und elementarsten Bekenntnis der Kirche zu begnügen. In der Taufe, der Konfirmation, dem Gottesdienst ist das Apostolikum am Orte. Aber ein Mehr wird gefordert von dem, der der Kirche dienen, als von dem, der nur von ihr empfangen will. Und zumal wo es sich um den Lehrauftrag handelt, kann die Kirche sich nicht mit der Versicherung gedient und befriedigt halten, daß der Ordinand noch in der Gemeinschaft des gemeinchristlichen Bekenntnisses stehe, auf Grund deren er seinerzeit zum Tisch des Herrn gelassen worden ist [1]). Diese Versicherung würde noch keine Bürgschaft dawider sein, daß sein Glaube zugleich Lehren und Anschauungen zugewandt ist, welche sich in der römischen Kirche und den Sekten sehr gut mit jenem Bekenntnis vertragen. Der Lehrauftrag aber bildet den Kern der Ordinationshandlung. Darum ist allenthalben, und auch im Entwurf, auf die Lehrverpflichtung der entscheidende Nachdruck gelegt und in dieser mit gutem Grunde die Bürgschaft evangelischer Lehre gefordert, wie sie im göttlichen Worte begründet, in der Heiligen Schrift verfaßt, in den gemeinchristlichen Symbolen und den evangelischen Bekenntnisschriften bezeugt ist. Da steht das

---

1) Kliefoth bemerkt bei der Besprechung des preußischen Ordinationsformulars kurz: „Der Ordinand muß das apostolische Glaubensbekenntnis recitieren — eine Vornahme, für die man gar keinen Grund absieht.“ Liturgische Abhandlungen Bd. I (1854) S. 484.

Apostolikum am richtigen Ort, an der ersten Stelle der Symbole. Meint man nun aber, diese Selbstverpflichtung des Ordinanden sei nicht genug, sondern man müsse von ihm noch ein Glaubensbekenntnis recitieren lassen, so wird der Handlung ein Überfluß aufgebürdet, der wie aller Überfluß dem Wesentlichen schädlich ist. Denn auf diese Weise wird ein Dualismus in die Handlung hineingetragen, der in die oben aufgewiesenen Klippen zurückführt. Man soll nicht unterscheiden zwischen dem Glauben, den der Ordinand bekennt, und der Lehre, die er predigen soll. Er kann die Lehre nicht anders predigen, als indem er sie als seinen Glauben bezeugt. Jene Scheidung aber zwischen dem Glauben, den er bekennt und der auf die Aussagen des Apostolikums reduziert wird, und zwischen der Lehre, die zu predigen er sich dann verpflichtet, kommt darauf hinaus, daß das Ritual selbst den Ordinanden anleitet, die Lehrverpflichtung als etwas Äußerliches aufzufassen, und jene evangelischen Grundpositionen der Schriftwahrheit, von denen das Apostolikum schweigt: — die Erlösung durch Christum und durch Christum allein, die Versöhnung, die Rechtfertigung durch den Glauben, die Nichtigkeit aller Menschenverehrung, die Wahrheit allein im Worte Gottes, die Notwendigkeit der Heiligung, die Bestimmung der ganzen Welt für das Reich Gottes — kurz die wesentlichsten evangelischen Grundlehren für Dinge anzusehen, die er zwar in der Lehre nicht angreifen dürfe, aber zu glauben nicht nötig habe. Während doch der Sachverhalt vielmehr dieser ist, daß erst auf Grund eines Glaubens, der in diesen Gewißheiten göttlichen Wortes, in diesen Thatsachen und Erfahrungen zugleich des inneren Lebens wurzelt, der Geistliche imstande sein wird, in Unterricht und Predigt auch die Aussagen des gemeinchristlichen Bekenntnisses so mitzuteilen, daß sie von den jungen und alten Mitgliedern der Gemeinde mit einer wahren Frucht der Gottseligkeit können mitbekannt werden. Es ist das liturgisch Richtige, in jeder Handlung das auf runden und vollen Ausdruck zu bringen, was in der Idee der Handlung liegt und was sich gottesdienstlich ausdrücken läßt. Die Erforschung des Ordinanden, wie weit er für den Dienst der Kirche innerlich gerüstet sei, läßt sich auf liturgischen Ausdruck nicht bringen. Luther (a. a. O. im Eingang

S. 11) legt sie ins Examen; wir werden daneben die seelsorgerische Seite der Sache durch die eingehende Besprechung des ordinierenden Generalsuperintendenten mit dem Ordinanden nicht missen mögen. Da ist eine christliche Würdigung der Persönlichkeit und förderliche Einwirkung, auch wenn es sein muß Abmahnung und Zurückweisung möglich. Keinenfalls aber kann jene Erforschung ganz oder auch nur teilweise dadurch geleistet werden, daß der Ordinand, wie die alte Agende sagt, „das Apostolikum abliest". Und die Vertauschung des Ablesens mit freiem Aufsagen würde an der Sache selbst nichts ändern. Es ist nicht Zufall, sondern die innere Vernunft der Sache, welche die deutschen evangelischen Kirchen abgehalten hat, die Neuerung der preußischen Agende von 1829 in diesem Stück nachzuahmen.

So hat denn auch die Entscheidung der Agendenkommission nicht geschwankt. Weder in den Vorarbeiten der Abteilung, noch in der abschließenden Verhandlung der Plenarkonferenz hat — das ist öffentlich mitgeteilt worden — auch nur ein Mitglied von dem dissentiert, was als Resultat im Entwurf vorliegt. Wie ohne Einwirkung der Zeitunruhen dem Apostolikum in Taufe und Konfirmation seine liturgisch notwendige Stellung gegeben worden, wie im Hauptgottesdienst es, weil liturgisch überwiegende Gründe dafür sprachen, in erster Linie als Bekenntnistext festgehalten worden ist, so ist es ohne Rücksicht auf die Zeitbewegungen von der liturgisch unrichtigen Stelle, die man ihm im Ordinationsformular hätte geben können, ferngehalten worden.

Die Mißverständnisse, deren man gewärtig sein mußte, sind ja nicht ausgeblieben. Es fehlte nicht an dem wunderlichen Versuch von der einen Seite, aus dem normalen Fehlen der Recitation des Apostolikums im Ordinationsformular das Recht zur Forderung liturgischer Abnormitäten auf anderen Stellen herzuleiten. So konnte denn auch die Gegenwirkung nicht ausbleiben, welche mit gleichem Verzicht auf sachliche Erwägung Gesichtspunkte des Kampfspiels in die Fragen um den Gottesdienst mischte. Gesichtspunkte, deren bestechlicher und aufregender Reiz denn auch in fünf Provinzialsynoden ansehnliche Majoritäten um das Verlangen gesammelt hat, daß das Apostolikum im Ordinationsformular nicht bloß unter

den Urkunden der Lehrverpflichtung erscheine, sondern daß seine Recitation daneben als gesonderter Bekenntnisakt stattfinde. Allerdings bestätigt die Differenz der betreffenden Anträge bezüglich des Orts der Einfügung, daß es sich nicht um eine Forderung aus dem Wesen der Handlung, sondern um ein Einschiebsel aus außenliegenden Motiven handelt. Während die Stelle der alten Agende, unmittelbar nach der Schriftlesung, von Ostpreußen und Posen festgehalten wird, will Westfalen es sofort an die Ansprache angeschlossen, Pommern nach der Beantwortung der Vorhaltsfragen eingefügt wissen. In dem letzten Vorschlag kann man noch am ehesten den Ausdruck eines liturgisch Gedachten erkennen: des Gedankens nämlich, daß die Bejahung des Ordinanden durch diese Glaubensversicherung einen stärkeren Halt zu empfangen scheint. Aber gerade hier würde die Einstellung jene Inkongruenz zwischen der eben in der Lehrverpflichtung umschriebenen Gesamtpflicht und dem kleinen Ausschnitt, an den der Ordinand seinen Glauben bindet, am empfindlichsten machen. Es ist erfreulich, daß gerade die zuletzt gehaltenen beiden Synoden aus der Erregung der mittleren zu einer ruhigen Würdigung der Sache zurückgekehrt sind und wie die beiden ersten dem Verfahren des Entwurfs beigepflichtet haben. —

Neben der einfachen Form für die Amtseinführung der Geistlichen (S. 174 f.), welche der alten Agende fehlte und nach den reichlichen Vorlagen anderer evangelischer Kirchenordnungen neu zu gestalten war, ist auch eine solche für die Verbindung von Ordination und Einführung gegeben. Zwar besteht diese Verbindung usuell nur in den Westprovinzen, so daß ein provinzielles Schema für diesen Fall hätte ausreichen können. Doch wurde die Darbietung eines solchen Formulars auch aus andern Provinzen als eine wünschenswerte Ergänzung bezeichnet, zumal aus Pommern, wo die alte Kirchenordnung die Kombination zwar nicht als Regel, aber als eine auf Antrag der Patrone und Gemeinden zu gewährende Ausnahme statuiert [1]). Das vom Entwurf gegebene Formular schließt sich der rheinischen Praxis unter wörtlicher Ein-

1) Bei Otto a. a. O. Agenda S. 10.

stellung der Vorhalte und des Gelübdes aus dem Ordinations-formular an. —

Die **Einführung** der neugewählten **Kirchenältesten** soll nach der Gemeinde- und Synodalordnung von 1873 (wie nach der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung von 1835), im Hauptgottesdienst feierlich vollzogen werden. Auch für diesen Zweck war also die alte Agende durch ein Formular zu ergänzen. Die Gelöbnisformel, welche den Mittelpunkt desselben zu bilden hat, ist verfassungsmäßig vorgeschrieben, und war daher einfach zu übernehmen. Das Formular selbst lehnt im Aufbau, teilweise auch im Wortlaut an das in den liturgischen Formularen der westfälischen Provinzialsynode mitgeteilte. Nach geendigter Predigt des Hauptgottesdienstes folgt eine durch den apostolischen Gruß eingeleitete Ansprache an die Einzuführenden, betreffend die Pflichten des Ältestenamts, der sich das Gelöbnis anschließt. Eine Segnungsformel, eine kurze Ansprache an die Gemeinde, und ein Gebet im Namen der letzteren machen den Schluß. Die einleitende Ansprache kann frei sein oder der von dem Entwurf gegebenen Formulierung sich bedienen — eine Wahl, welche nach dem Vorgang der westfälischen Vorlage auch dem Schlußgebet hätte verstattet sein mögen. Für die kurze Ansprache an die Gemeinde sind zwei Formen gegeben. Auf die Einführung der Gemeindevertreter (der weiteren Repräsentation) rücksichtigt das Formular nicht. Da nach der Instruktion vom 25. Januar 1882 diese mit der der Ältesten verbunden werden soll, so wird hier eine zu ergänzende Lücke im Entwurf anzuerkennen sein. —

Die **Einweihung** des Kirchengebäudes ist ebenfalls von der alten Agende mit einem Formular nicht ausgestattet. Der Gestaltung des evangelischen Ritus sind feste Linien vorgezeichnet durch die reichliche Ausführung, welche Luther in seiner berühmten Predigt zur Einweihung der Torgauer Schloßkirche 1544 den evangelischen Grundsätzen gegeben hat. „**Wir** sollen jetzt dies neue Haus einsegnen und weihen unserm Herrn Christo, welches nicht mir allein zusteht, sondern ihr sollt auch zugleich an den Sprengel und Räuchfaß greifen, auf daß dies neue Haus dahin gerichtet werde, daß nichts anderes darin geschehe, denn daß unser lieber

Herr mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang. Darum, daß es recht und christlich eingeweihet und gesegnet werde, nicht wie der Papisten Kirchen mit ihrem Bischofschresam und Räuchern, sondern nach Gottes Befehl und Willen, wollen wir anfahen Gottes Wort zu hören und zu handeln. ... Diese Freiheit haben wir Christen auch aus der Lehre des heutigen Evangelii (Luk. 14, 1 ff.) und sollen auch darob halten, daß wir des Sabbats und anderer Tage und Stätte Herren sind, und nicht darinnen sonderliche Heiligkeit und Gottesdienst setzen, wie die Juden und unsere Papisten. . . . Gottes Wort hören und lernen, und dazu helfen, daß es rein gepredigt und erhalten werde, das ist recht Feiertag halten und die Stätte oder Kirche weihen oder heiligen, wie wir, gottlob, dieses Haus einweihen. . . . Und nun ihr es, lieben Freunde, habt helfen besprengen mit dem rechten Weihwasser Gottes Wortes, so greifet nun auch mit mir zum Räuchfaß, d. i. zum Gebet; und laßt uns Gott anrufen und beten [1]) rc."

Man sieht, es sind zwei Richtungen, in denen sich die Gedanken des Reformators negativ und positiv bewegen. Der eine Gegensatz geht gegen die hierarchische Anschauung, daß die Weihe ein Privilegium und Konsekrationswerk sei, das an der Person des Bischofs hafte. Für Luther wird die Weihe durch den Gottesdienst der Gemeinde vollzogen, der weihende Geistliche tritt als Liturg, als das mit dem Dienst am Wort und am Gebet der Gemeinde betraute Glied derselben zugleich mit ihr in Funktion. Der andere Gegensatz ist gegen die manichäische Anschauung des mittelalterlichen Katholicismus gerichtet, daß die Kreatur an sich unheilig und dem Teufel zugehörig sei; daß sie erst des magischen Kirchenaktes bedürfe, um dem satanischen Bereich entnommen in den Dienst Gottes treten zu können, und daß sie durch diesen Kirchenakt eine ausscheidende Qualitätsveränderung erfahre. Dem gegenüber betont die evangelische Anschauung, daß die von Gott geschaffenen Dinge unter Gottes Händen und Macht sind, und daß

---

1) Luther, Deutsche Werke. Erlanger Ausgabe, Bd. XVII, S. 239. 243. 249. 262.

nur der Gebrauch, in den sie gestellt werden, einen Unterschied macht [1]).

In der That sind es die beiden von Luther negierten Grundlagen, auf denen der römische Weihebegriff steht. Auch dort zwar findet sich die Notiz, daß Papst Vigilius († 555) die Einweihung des Gotteshauses mit der ersten Feier des solennen Gottesdienstes in demselben für vollständig erfüllt erachtet habe [2]); und der gute, durchaus unanstößige und sinnentsprechende Name dedicatio, welcher nichts anderes als die Ingebrauchstellung des Gebäudes ausdrückt, wird für die Weihehandlung bis auf den heutigen Tag gebraucht. Thatsächlich aber ist die Handlung nichts anderes als eine aus exorcistischen und konsekrativen Elementen zusammengesetzte operative Weihe, auf deren Bestandteile die kräftige und eingehende Verwahrung der (von Chemnitz und J. J. Andreae abgefaßten) Braunschweiger Kirchenordnung von 1569 gegen Sachweihungen, welche in Gottes Wort keinen Grund haben und mit 1 Tim. 4, 4 f. streiten, volle Anwendung findet [3]). So ist denn die evangelische Überlieferung betreffs des Weiheaktes auf den von Luther gegebenen Weisungen mit Recht bestanden. Wort Gottes und Gebet sind die geordneten Mittel der Weihe, durch den ersten Gottesdienst der Gemeinde wird sie perfekt [4]). Auch die neueren Agenden stimmen darin überein, als das Wesentliche des liturgischen Vollzugs ein Weihegebet zu bieten, welches der Liturg nach Schriftlesung und freier Rede darbringt. Nur darin ist Unterschied, daß die einen, wie Sachsen, Bayern [5]), Baden, Anhalt diesem Weihe-

1) Vgl. die nähere Darlegung dieses Gegensatzes bei v. Zezschwitz, Prakt. Theol. § 44 f.

2) Vgl. Harduini collectio conciliorum II, 1431.

3) Vgl. das römische Ritual selbst bei Daniel, Cod. lit. I, 355 sqq. (nach dem pontificale Rom.), und zur kirchlichen Wertung desselben schon Honorius von Augustodunum im Sakramentarium (Migne, Patrol. Ser. II, T. 172, p. 800 sqq.), der den eigentlichen Akt mit der expulsio domini infelicis beginnen läßt. — Der oben angezogene Passus der Braunschweiger Kirchenordnung, bei Richter leider übergangen, findet sich abgedruckt bei Höfling, Das Sakrament der Taufe I, 346 ff.

4) Vgl. Calvör rituale ecclesiasticum (1705) II, 183, § 6.

5) Bayern läßt noch ein Deklarationswort des Liturgen voraufgehen.

gebet eine Dedikationsformel nachfolgen lassen, welche unter Rückverweisung auf die geschehene Weihung das Gotteshaus dem Gebrauch ausdrücklich übergiebt, während andere wie Württemberg, Weimar, die Uhlhornsche Agende für Hannover es beim Gebet bewenden lassen. Die letztere hat, ebenso wie die württembergische, eine ausdrückliche Verwahrung gegen jede operative Formulierung des Rituals der Agende selbst eingefügt.

Der Entwurf hat sich diesem evangelischen Konsensus angeschlossen, so zwar, daß er die dem Gebet angeschlossene Übergabeformel, als dem Wesen der Sache entsprechend und ihrem Verständnis dienlich, nach dem Vorgange der vorhin genannten Agenden mit aufgenommen hat.

Erst als er den Provinzialsynoden vorgelegt war, wurde anläßlich der westfälischen das Vorhandensein eines Weiheformulars neben der Agende konstatiert, das von dem Minister v. Altenstein durch Verfügung vom 1. September 1837 sämtlichen Generalsuperintendenten in Preußen mit der Anordnung des Gebrauchs zugefertigt worden, und das stellenweise noch in Übung steht. Das Formular schließt unmittelbar an die Weiherede einen besondern Weiheakt des funktionierenden Generalsuperintendenten, dem dann erst das Gebet nachfolgt. Die Formel des Weiheaktes lautet: „Und nun, kraft meines Amtes und als ein berufener und verordneter Diener des Wortes weihe ich diese neuerbaute (erneuerte) Kirche ein zu einem Hause der christlichen Gottesverehrung; ich weihe diesen Altar mit seinem heiligen Geräte, diesen Taufstein, diese Kanzel ein zum gottesdienstlichen Gebrauch, im Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.“ Es wird nicht gesagt werden können, daß die Formel magisch-operativ gedacht sei. Ausdrücklich wird die Zweckbestimmung, also das für den Begriff der Dedikation im Gegensatz zur Konsekration Charakteristische beigefügt. Aber, wie der der liturgischen Sprachwandlungen Kundige am Eingang wie am Schlusse das Stilgepräge der rationalistischen Zeit leicht erkennen wird, so ist augenscheinlich auch der Geist ihrer Formung ein Überlebsel jener Periode, welche im Verlangen nach möglichst pomphaftem Ausdruck beim besten Gewissen protestantischen Willens nicht selten hart

genug an römische Formen streifte [1]). Und wenn nicht das operative, so ist doch das hierarchische Element der Formel und dem ganzen Ritus dieses Formulars deutlich aufgeprägt. Die weihende Gemeinde ist eliminiert, ihr Gebet hinkt dem Weiheakt selbst matt und kümmerlich nach. Wenn nach evangelischer Anschauung der Generalsuperintendent als der Seelsorger und Liturg der kirchlichen Gesamtgemeinde einzutreten hat, um nach Luthers Vorgang in der Einzelgemeinde durch Wort und Gebet ein kraftvolles und zur Höhe hebendes Bewußtsein von der heiligen Handlung zu erwecken, die sie mit der Weihe ihres neuen Gotteshauses vollzieht, so kommt er in diesem Formular als bischöflicher Träger einer kirchlichen Konsekrationsgewalt in Betracht, der erst nach Erweisung derselben sich der liturgischen Funktion des Gebetes erinnert. Kurz, auch wenn dies Formular den Verfassern des Entwurfs vorgelegen, würde es ihnen die Aufgabe nicht haben abnehmen können, der Generalsynode ein evangelisch gedachtes Formular vorzulegen und ihr die Entscheidung zwischen Luther und Altenstein anheimzustellen.

In der Natur der Sache lag es, daß dem Einweihungsformular fürs Kirchengebäude das für den Gottesacker formal anzuschließen war. Demnach ist auch hier statt der in der ersten Person weihenden Formeln, welche der Evangelische Oberkirchenrat unterm 8. Juni 1858 zur Auswahl empfohlen, dem Weihegebet eine Dedikationsformel angeschlossen, welche die Weihe als durch Gottes Wort und Gebet geschehen voraussetzt und sonach die Übergabe des geweihten Kirchhofs in den Gebrauch vollzieht. In beiden Fällen der Einweihung schließt sich der erste Gottesdienst, beziehungsweise das erste Begräbnis unmittelbar an den Weiheakt an. —

Die beiden Trauformulare der Agende (II, 11 ff. 59 ff.)

1) Ein Überbleibsel ähnlichen Ursprungs hat sich in einem Parallelformular erhalten, das die Anhalter Agende ihrem Formular für Kircheinweihung beigiebt, S. 262 f. Doch hat man hier das Bedürfnis empfunden, den evangelischen Charakter der Redaktion dadurch zu markieren, daß in der weitschweifigen Aufzählung der Weiheobjekte die Kanzel dem Altar vorgeordnet ist. Mehr wie eine Markierung ist das freilich nicht. — Nicht das ganze Altensteinsche Formular, aber die Weiheformel wollen die Westfäl. und Brandenb. Provinzialsynode in den Entwurf anstatt (oder neben) der Übergabeformel desselben eingestellt wissen.

sind in ihren Hauptbestandteilen, dem Traugelübde und der Trausegnung, durch den Eintritt der Zivilstandsgesetzgebung antiquiert. Doch war inbezug auf diese Stücke der Entwurf eigener Produktion überhoben, da ihre Neuordnung bereits durch das Kirchengesetz vom 27. Juli 1880 erfolgt und die Texte lediglich aus den Anhängen dieses Gesetzes herüberzunehmen waren. Aber auch der Aufbau der Handlung ließ in den alten Formularen zu wünschen übrig. Zwar darin, daß das erste eine Traurede — als „Anrede an die Varsemmlung" bezeichnet — voraussetzt, das andere von derselben absieht, ist der Entwurf der Vorlage gefolgt, nur mit einer Umstellung der beiden Formen, deren Grund nicht recht ersichtlich ist. Aber der Unterschied zeigt sich sofort darin, daß die ermahnenden Bestandteile des Ritus im Entwurf dem Trauakt vorangestellt sind. Die alte Agende stellt sie hinter den Akt, im Anschluß an das gleiche Verfahren in Luthers Traubüchlein. Dort ist es durch die örtlichen Bedingungen gefordert, sofern Luther den Akt vor der Kirchthür vollziehen läßt, und somit Mahnung und Gebet, am Altar vollzogen, von selbst die zweite Stelle einnehmen. Nachdem jene Bedingungen hinweggefallen, ist es das Natürliche, daß, wie bei den andern kirchlichen Handlungen, die Weisung aus dem Worte Gottes an den Anfang der Handlung trete [1]). Sie ist, im Anschluß an die von Luther gegebenen Texte, in Formular A des Entwurfs in die Ansprache eingeflochten, welche die Traurede vertritt, in Formular B auf kürzere Zusammenfassung gebracht und der Traurede angeschlossen. Das durch die Kakophonieen seines Eingangs fast sprichwörtlich gewordene Traugebet der ersten agendarischen Form, dessen Mängel in der Parallelform II, 46 wiederkehren, ist beseitigt und statt dessen eine Reihe von Gebeten — darunter auch Luthers Original — zur Auswahl gestellt.

Von der mehrfach gewünschten Darbietung eines Formulars für Ehejubiläen (Jubelhochzeiten) hat der Entwurf Abstand genommen. Wohl mit Recht. Zutreffend ist seiner Zeit, als der

---

1) Vgl. Meuß, Die gottesdienstlichen Handlungen von individueller Beziehung. 1892. S. 216 f.

Bischof Forwerk das sächsische Königspaar nach fünfzigjähriger Ehe neu einsegnete, öffentlich daran erinnert worden, daß die Ehe doch kein Kontrakt auf Zeit sei, der nach fünfzigjähriger Dauer neu geschlossen werden müßte. Es trifft ja mehr oder minder für alle kirchlichen, namentlich für alle Benediktionshandlungen zu, daß der Geistliche im liturgischen Vollzuge derselben immer zugleich die Funktion des Seelsorgers seiner Gemeindeglieder, und zwar in eminentem Maß im Auge zu behalten hat. Aber Gegenstände agendarischer Formulierung können sie doch nur insofern werden, als das liturgische Element immer noch vorhanden, nicht vom seelsorgerischen völlig absorbiert ist, als die Handlung immer noch eine Seite hat, von der aus sie gottesdienstlichen Charakter und Beziehung auf die ganze Gemeinde gewinnt. Beim Ehejubiläum, das nicht öffentlicher Kirchenakt, sondern Familienfeier ist, ist die Funktion des Geistlichen, wofern sie begehrt wird, lediglich die des Seelsorgers, der auch dann, wenn die Gemeinde dem Jubelpaar ihr Gotteshaus zu Gebet und Lobpreis vor dem Angesichte Gottes öffnet, eben nur dem Dank des feiernden Hauses seine Liebe und seinen Mund zudienste stellt. Der Gebrauch der Agende und eines agendarischen Formulars würde lediglich dazu dienen, falsche Vorstellungen über die Bedeutung der Handlung in der Gemeinde zu nähren und zu verbreiten, während alle erbauliche Kraft, die bei solcher Gelegenheit von den Worten des Seelsorgers ausgehen mag, schlechterdings in den individuellen Momenten der Aussprache liegt, welche in jedem dieser seltenen Fälle verschieden sind.

Ähnlich scheint es sich auf den ersten Blick bei einer Ergänzung der Agende zu verhalten, welche zwar nicht durch eine kirchliche Ordnung der ganzen Landeskirche, aber durch die kirchliche Sitte mehrerer Provinzen gefordert wurde: bei der Einsegnung der Wöchnerinnen (Entw. S. 190ff.). Die verhältnismäßig reichliche Ausstattung der Rubrik erklärt sich durch die Verschiedenheit sowohl der Fälle, als auch der örtlichen Praxis, welcher die sämtlich aus der letzteren aufgenommenen Formulare sich anzupassen haben. Und beim Überblick dieser Verschiedenheiten zeigt sich denn auch sofort, daß sowohl beim Zusammenschluß der Handlung mit

der Taufe (Formular 1), als auch bei der Formierung des Einsegnungsgebets als eines Gebets der Gemeinde mit der Kirchgängerin und für sie (Parallelformulare bei 2—4) das liturgische Element in den Vordergrund tritt und die agendarische Formulierung motiviert. —

Die kurzen Andeutungen, welche die Agende über die **Krankenkommunion** gab (II, 15f.) sind zu einem ausführlichen Formular ausgebaut worden, das jedoch in der Vorbemerkung ausdrücklich auf die unter Umständen notwendigen starken Verkürzungen hinweist. Wie es kaum angefochten werden wird, daß der wesentliche Kern der Handlung nach der Art der Gemeindefeier des h. Abendmahls verläuft, so wird es als eine förderliche Anregung zu betrachten sein, daß die Vorbemerkung den Gedanken der Kommunion durch die ausdrückliche Empfehlung im Bewußtsein hält, es mögen die Angehörigen des Kranken, sofern sie zum Empfang des heiligen Abendmahls bereit sind, nicht bloß als Zeugen, sondern als Mitgenießende zur Feier herangezogen werden. Die Ausstattung des Formulars mit zahlreichen Paralleltexten ist, wie aus den Verhandlungen der Provinzialsynoden konstatiert werden kann, mit Dank aufgenommen worden. Allerdings wird sie hier — wie auch beim Begräbnis — nicht den Irrtum nähren dürfen, daß die Agende dazu da sei, in den kirchlichen Handlungen, bei denen das Element der speziellen Seelsorge in intensiver Weise beteiligt ist, dem Geistlichen jede Anspannung zu ersparen, durch welche das eigene Mitempfinden und Miterleben des Besonderen in den Führungen der Gemeindeglieder mitgestaltend in Ansprache und Gebet einzufließen hat. Der Entwurf hat auf die notwendigen Stellen hingewiesen, die hier dem freien Gebet und der freien Ansprache gebühren und durch die formulierten Texte ersetzt werden können, aber nicht müssen. —

In die Beschwerden, mit denen die Gestaltung des Entwurfs bei der **Begräbnisliturgie** zu ringen hatte, giebt die Vorbemerkung derselben, wie auch das Vorwort des Entwurfs einen Einblick. Man mußte sich klar werden, daß das überaus kurze Formular der Agende (II, 16ff.) mit seinem abschreckend stilisierten Gebet in keinem Fall der Sache genüge. Anstatt auf eine Ver-

einfachung und Verähnlichung der zahlreichen Begräbnisriten hinzuwirken, die es vorfand, hatte es durch sein Ungenügen die Regellosigkeit, den liturgischen Verfall, nicht minder die Lust, das Bestehende durch neue Kompositionen zu vermehren, nur gesteigert. Anderseits blieb bestehen, daß jene Mannigfaltigkeit der Riten meist durch lange Übung in den einzelnen Gemeinden tiefe Wurzeln geschlagen, und daß gerade hier, wo die Momente der Pietät und der Ehrung der Verstorbenen sehr empfindlich reagieren und der Schonung und Pflege besonders wert sind, tiefere Eingriffe in bestehende Sitte thunlichst zu vermeiden, jedenfalls auf das Notwendige zu beschränken waren. So hat der Entwurf den Weg eingeschlagen, den einzelnen Akten, die in größerer oder geringerer Vollzähligkeit zu der Feierlichkeit zusammenzutreten pflegen, jedem für sich ihre liturgische Ordnung zu geben, ihre Kombination aber der örtlichen Observanz anheimzustellen, und Nebendinge, die hier und da im Gebrauch stehen, wie die Anordnung des Schulkondukts, das Vorantragen eines Kreuzes vor dem Leichenzug u. s. w. ohne jede Äußerung ganz dieser örtlichen Ordnung zu überlassen. Als das aus liturgischem Gesichtspunkt überall Erforderliche wird die Feier am Grabe vorangestellt; wie denn auch die Vorbemerkung den Geistlichen an die Obliegenheit erinnert, von der ihn nur Unausführbarkeit dispensieren kann, wo möglich bei jedem Begräbnis eines Gemeindegliedes anwesend zu sein und zum mindesten die Einsegnung zu vollziehen und ein Gebet zu sprechen. Der solenne Vollzug der Feier am Grabe — auch dieser unter dem Einfluß der Praxis, welche die Einsenkung der Leiche entweder sofort oder erst nach der Ansprache vollzieht, zu zwei Formen gespalten — hat dem Recht der älteren Einsegnungsformel nach 1 Mos. 3 und der schnellen Einbürgerung der anglikanischen zugleich gerecht zu werden sich bemüht, indem er nach der (freien oder formulierten) Ansprache beide hintereinander, und zwar beide als integrierende Stücke der Handlung einfügt. Es folgt alt- und neutestamentliche Schriftlesung und ein Schlußgebet, dem als Parallele das erheblich zusammengezogene Gebet der alten Agende beigefügt ist. Alle liturgischen Stücke der Handlung sind streng gemeindemäßig gehalten. Die Frage über die Beziehung des Schlußsegens, welche

nicht bloß die akademischen Liturgiker, sondern noch mehr die Geistlichkeit in einzelnen Provinzen viel bewegt hat, ist vom Entwurf ohne Entscheidung gelassen. Er setzt den Segen ans Ende, und überläßt dem Liturgen, den für evangelische Liturgik zutreffenden Schluß zu ziehen, daß dieser Segen nicht der Leiche, deren Segnung schon zuvor (S. 199, 42ff.; 200, 26ff.) erfolgt ist, sondern der versammelten Gemeinde gelte. Aber er gebietet nicht, dies durch den Gestus anzuzeigen, und läßt also bestehen, daß die Gemeinde, wie es zu geschehen pflegt, auch diese Segnung auf den Toten beziehe. Und wer hätte das Herz, den Reichtum an Liebe, der dem Toten jede Segnung, Fürbitte und Gnade zugewandt wissen möchte, mit hartem Schelten des dogmatischen Irrtums vom Grabe hinwegweisen zu wollen? Auch in der vielleicht irrenden Form wird der, der größer ist als unser Herz, nicht den Irrtum richten, sondern die Liebe sehen. Nur insofern deutet der Entwurf auf die richtige Vorstellung von der Beziehung des Segens hin, als er für den Fall, daß der Feier am Grabe eine Kirchenfeier folgt, vom Gebrauch des aaronitischen Segens absieht und (nach der Anhaltischen Agende) als Schluß der Feier die Formel einstellt: „Laßt uns in Frieden gehen zum Hause Gottes. Der Herr segne unsern Ausgang und Eingang von nun an bis in Ewigkeit. Amen." — Für die Beerdigung von Kindern ist ein besonderes Formular (wesentlich in Anlehnung an Böckhs Agende) gegeben, mit dem ansprechenden Gebet von A. H. Francke.

Die Feier in der Kirche gehört namentlich in einigen Ostprovinzen und in Westfalen von altersher zu den wesentlichen Bestandteilen solenner Begräbnisfeier. Wie sie denn auch die Beziehung der Handlung zum kirchlichen Leben der Gemeinde am deutlichsten ausprägt. Aber ihre Stellung ist nicht gleich, ja bisweilen in ein und derselben Provinz verschieden: entweder vor der Feier am Grabe, oder nach derselben; stellenweise sogar in beiden Gestalten. Da das Ritual der Feier, wenn sie das Begräbnis einleitet, nicht kongruieren kann mit dem einer Feier, welche die Bestattung des Toten als geschehen voraussetzt, so giebt der Entwurf Formulare für beide Fälle. Überall an gegebene Praxis anschließend hat er so auch die Möglichkeit gefunden, der künstlichen Abstufung ver-

schiedener Begräbnisformen je nach der bescheideneren oder reichlicheren liturgischen Ausstattung einigermaßen gerecht zu werden, ohne jedoch sich an die große Mannigfaltigkeit und Nüancierung der technischen Benennungen für diese Formen zu binden. Zugleich gab der Ausbau dieser Rubrik: „Feier in der Kirche“ Anlaß, der neuerdings in den großen Städten üblich gewordenen und mit Segen gepflegten Praxis die erforderliche Rücksicht zu gewähren, daß mit der Handlung am Grabe sich ein feierlicher Akt in der auf dem Kirchhof errichteten Kapelle oder gottesdienstlich ausgestatteten Leichenhalle verbindet.

Ebenfalls neuerer Entstehung ist zwar nicht die Einrichtung selbst, aber die ihr zugewandte Vorliebe, daß ein Feierakt im Hause an die Spitze der Gesamtfeier tritt. Die Abholung der Leiche vom Hause, wobei aber im letzteren nur ein Gesang und höchstens ein Gebet und Vorsegnung stattfand, war längst in weiten ländlichen Distrikten Gebrauch; aber erst mit der gesteigerten Bedeutung des Familienhaften im Gemeindeleben hat sich vielfach das Schwergewicht des ganzen Aktes auf die häusliche Feier konzentriert, wo denn der Natur der Sache nach die individuellen und seelsorgerlichen Beziehungen der Feier in den Vordergrund treten. Dem will das letzte unter den im Entwurf mitgeteilten Formularen (S. 205 ff.) dienen, immer so, daß auch hierbei die Handlung am Grabe als hinzutretend vorausgesetzt wird. Da für alle Kombinationen Eine Leichenrede als die ausreichende Vertretung des homiletischen Elements anzusehen war, so ist diese in allen einzelnen Formen als fakultativ eingestellt.

Ist nach den Begutachtungen der Provinzialsynoden die Hoffnung berechtigt, daß die Handreichung, welche der Entwurf durch diese Formulare der architektonischen Seite der Aufgabe geleistet, dem vielgestaltigen Bedürfnis genug thun wird, so wird man schon jetzt als gewiß annehmen dürfen, daß die reichliche Mitteilung an Schriftlektionen, Wechselsprüchen, längeren und kürzeren Gebeten, welche von S. 208—227 den Formularen folgen, vorhandenem Begehren entgegenkommt und, ohne im Einzelnen alle Wünsche erfüllen zu können oder über Ausstellungen erhaben zu sein, dasselbe zu befriedigen geeignet ist.

IV.

Im Rückblick das Ganze überschauend werden wir zunächst sagen dürfen, daß die Absicht der Revision, also des möglichst nahen Anschlusses an die geltende Agende von 1829 nirgend aus den Augen verloren ist. Im kleinen wie im großen sind Abweichungen nur aus bestimmenden Gründen eingetreten, und sie konzentrieren sich im wesentlichen auf jene längst erkannten und anerkannten Mängel, welche schon zu den Bewegungen der früheren Jahrzehnte den Anstoß gegeben hatten (Vgl. oben S. 453 f. und 458). Festgehalten ist der Grundcharakter der alten Agende als einer für die evangelische Landeskirche Preußens bestimmten, also die solidarische Beziehung zu der in dieser Kirche bestehenden Union der Bekenntnisse. Aber was schon den Gewährungen von 1857 in der Hauptsache ihr charakteristisches Gepräge gab, ist unter Aufnahme derselben zu einer Durchführung gebracht, welche, indem sie Allseitigkeit anstrebt, über die partikulare und einseitige Enge jener Gewährungen hinauskommt. Es ist der Thatsache Gerechtigkeit widerfahren, daß der Begriff der Union, der beim Erscheinen der alten Agende nur erst noch in großen Umrissen vorlag, durch die seitherige geschichtliche Entwickelung einen konkreten Inhalt empfangen hat, welcher der Größe jener Umrisse wahrlich keinen Eintrag thut. Die Angst, welche den früheren Zugeständnissen in dieser Richtung den peinlichen Eindruck des Halben, Furchtsamen, Abgenötigten gab: die Angst, daß durch lebendige Regung und Bethätigung des Bekenntnismäßigen innerhalb der evangelischen Kirche die landeskirchliche Einheit gefährdet, wohl gar aufgelöst werden könne, ist geschwunden. Es ist in freier Unbefangenheit zum Ausdruck gebracht, daß Union nicht eine Verarmung bedeutet, welche das konkrete Leben der Religion zu möglichst farblosen und kraftlosen Allgemeinheiten verblaßt, sondern einen Reichtum, in dem auch die konkretesten Gestalten kirchlicher Gebets- und Bekenntnissprache ihren Raum finden, wofern sie nur im Frieden Christi und der Liebe zu den Brüdern, auf dem Grunde des göttlichen Wortes und im Bewußtsein der landeskirchlichen Einheit und Zusammengehörigkeit sich halten. Mit dem Reichtum biblischer, gemeinevangelischer Gebetssprache, mit dem besten Erbe lutherischer Gottesdienstgestaltung sind auch die Schätze reformierter

Anbetung reichlich zum Worte gekommen. Man darf hoffen, daß jene reformierten Gemeinden, welche in der alten Agende ihr gottesdienstliches Bedürfen nicht gedeckt fanden und daher als Frucht der liturgischen Bewegung, welche in der Mitte des Jahrhunderts die östlichen Provinzen durchzog, die Genehmigung ihrer besonderen Agenden (der ostpreußischen von 1856 und der sächsischen von 1859) einheimsten, sich der Erkenntnis nicht verschließen werden, daß hier reichlicher und vollständiger ihrem Erbauungsbedürfnis auch in seiner Eigenart gedient ist, als in den dürftigen Überbleibseln alten Reichtums, welche sie in jenen Partikularagenden gerettet haben.

Völlig unverändert ist die Rechtslage betreffend das Verhältnis des Liturgen zur Agende geblieben. Das wurde bis zu den Provinzialsynoden auch von billig denkenden Männern freier Richtung anerkannt [1]). Aber seither hat die von den Synoden in die Tagespresse ausstrahlende „Taktik" es an bösen Entstellungen des Sachverhalts nicht fehlen lassen, denen gegenüber es nötig geworden ist, diesen ausdrücklich aufrecht zu erhalten. Auch nach der bisherigen Agende ist der Geistliche durch die Ordination an die Vorschriften der Kirchenordnung gebunden, und die Verfassung giebt ihm kein Recht zu eigenmächtiger Änderung in den gottesdienstlichen Ordnungen, wie sie für jede Ortsgemeinde in Geltung stehen [2]). Selbstgenommene Willkür kann bestehenden Verpflichtungen gegenüber eine Rechtslage nicht begründen, und der Entwurf sagt nichts davon, weder daß erst mit der Einführung der neuen Agende solche Willkür unzulässig zu sein beginnen werde, noch daß in der Beurteilung und Behandlung derselben durch die Verwaltungsbehörden eine Änderung eintreten solle. Er hatte darüber gar nichts zu sagen, sondern Formulare zu geben, und er giebt in diesen Formularen der freien Bethätigung des Geistlichen — wie bald zu zeigen — ein Maß von Beweglichkeit, welches die alte Agende nicht gewährte, und mit dem er hinter keiner der anderwärts bestehenden Agenden

1) Vgl. die besonnenen Darlegungen von Ziegler und Woltersdorf in der Protestantischen Kirchenzeitung 1893. Nr. 40.

2) Agende von 1829. II, S. 25 vgl. 23; auch I, S. VIII. Kirchengemeinde- und Synodalordnung vom 10. Sept. 1873, § 14.

zurückbleibt. Es ist unrichtig, daß inbezug auf den Gebrauch des Apostolikums dem Geistlichen durch den Entwurf Verpflichtungen auferlegt werden, die er bisher nicht hatte; unrichtig auch, daß bei Taufe und Konfirmation den Gemeindegliedern ein bisher unerhörter Glaubens- und Gewissenszwang angethan werde. Das Gegenteil ist der Fall [1]). Gewiß, es wäre nicht christlich, sondern gewaltthätig, der offenen Aussprache von Gewissensbedenken, zu welcher namhafte Kreise der Landeskirche gegenüber den vom Entwurf übernommenen agendarischen Formen sich gedrungen fühlen, sei es in den Synoden, sei es außerhalb derselben den Mund schließen zu wollen. Vielmehr wird jeder Einsichtige, je mehr ihm darum zu thun ist, das eigene Gewissen in den höchsten Angelegenheiten der Gemeinschaft unbefleckt zu erhalten und in der Nachfolge der tragenden Liebe Jesu Christi zu bestehen, und je mehr er erkennt, wie sehr in der Gegenwart unsere evangelische Kirche der Zusammenfassung aller Kräfte zu Thaten der Rettung und Bewahrung an unserem Volke bedarf, um so mehr darauf bedacht sein, auch in diesem Stück sorgfältig zu sein und auf Wege zu sinnen, auf denen ohne Schwächung der Bekenntnis- und Lebensgrundlagen der Kirche und ohne Verletzung der elementaren Grundsätze evangelischen Gottesdienstes auch jenen ein freudiges Mitleben und Mitwirken in der Gemeinde ermöglicht werde. Aber wer auf Berücksichtigung seiner Gewissensbedenken Anspruch erhebt, hat doppelt Ursache, sich gewissenhaft erfinden zu lassen. Und unter der Würde kirchlicher Verhandlung ist es, eigene auf Änderung des Bekenntnisstandes gerichtete Bestrebungen dadurch zu verschleiern, daß man die durch Recht und Verfassung der Kirche geforderte Aufrechterhaltung desselben im Entwurf als eine verschärfende Änderung des zu Recht Bestehenden verdächtigt [2]).

---

1) Vgl. oben S. 509 ff., auch Baumgarten in der Zeitschrift f. prakt. Theologie 1893. S. 351.

2) Wenn in ehrlicherer Wendung der Sache darauf hingewiesen wird, daß unter dem Einfluß einer Zeitströmung, welche geneigt ist die Bindung an den Buchstaben mechanischer zu nehmen als es früher geschehen, auch die Identität beibehaltener Formen jetzt einen viel schärferen Grad von Verpflichtung in sich trage als ehedem — (so auch Beyschlag S. 6) —, so ist das allerdings keine

Die Abweichungen des Entwurfs von seiner Vorlage sind, abgesehen von der durchgängigen Revision der liturgischen Texte — zu welcher weiterhin nach dem direkten Antrag fast sämtlicher Provinzialsynoden auch eine Revision der citatmäßig eingeführten Schriftstellen nach dem Text der revidierten Bibelübersetzung treten soll — und von der notwendigen Ausfüllung der vorhandenen Lücken, namentlich in der Bereicherung der Auswahl von ganzen Formularen und von Paralleltexten zu einzelnen liturgischen Stellen zu bemerken. Verschiedene Gründe haben darauf hingewirkt, daß gerade dieser Weg der Agendenreform als der förderlichste erkannt und eingeschlagen wurde. An sich war die Armut fühlbar, welche die alte Agende dem Gottesdienst durch ihren Mangel an Paralleltexten auferlegte. Auch in den ständigen Bestandteilen des Gottesdienstes wird ein Unterschied zu machen sein zwischen denen, die in stehender Wiederkehr des nämlichen Wortlautes ihre eigentümliche Kraft haben — das Vaterunser und den Segen, das „Herr erbarme dich", die Einsetzungsworte des heiligen Abendmahles u. ä. m. wird, selbst wenn sie ersetzbar wären, niemand durch andere Texte ersetzen wollen — und zwischen solchen, deren stete Wiederkehr im nämlichen Wortlaut ermüdet. Die Monotonie des Kirchengebets, des Sündenbekenntnisses und vieler anderer Stücke sowohl im Gottesdienst wie im Ritual der heiligen Handlungen hat lähmend auf den Vortrag wie auf die Andacht eingewirkt. Schon die Gliederung der kirchlichen Feierzeiten, welche unsere abendländische Kirche im Lauf der Jahrhunderte sich durch das Kirchenjahr gegeben, weist darauf hin, daß es keineswegs der Art volkstümlicher Frömmigkeit entspricht, sich am liebsten mit der eintönigen Wiederkehr des nämlichen befriedigt zu fühlen. Dazu kam der oben bereits berührte Umstand, daß die alte Agende von der Tendenz nicht freigesprochen werden kann, bei aller Würdigung für die kräftige Rede der Alten ihr da die Flügel

Entstellung, sondern es liegt ein Moment von Wahrheit darinnen. Aber es leuchtet ein, daß die praktische Folge, die bei gesunder Logik aus dem innern Widerstreben gegen diesen Sachbestand sich ergeben würde, eben nur die Bekämpfung jener Zeitströmung sein könnte, nicht aber die Bemängelung des Entwurfs, der bei Abwandlung des Institutionellen einer Änderung der Rechtslage mit Grund geziehen worden wäre.

zu beschneiden, wo die Geschiedenheit genuinlutherischer und genuin-reformierter, oft auch nur östlicher und westlicher Ausdrucksweise der werdenden Einheit der Landeskirche Gefahren zu bereiten schien, welche für die gewordene keine Gefahren mehr sind. Ferner war es ausgesprochenes Prinzip der Revisionsarbeit, jener provinziellen Scheidung, welche in den getrennten Ausgaben der alten Agende lag, nicht mehr Vorschub zu leisten. Man wollte dem neuen Stande der Dinge gerecht werden, nach welchem die preußische Landeskirche nicht mehr bloß als eine Reihe provinzieller Verwaltungskörper sich darstellt, welche durch eine Zentralbehörde zusammengehalten werden, sondern eine einheitliche Organisation empfangen hat, kraft deren die Provinzen aus Teilen zu Gliedern des Ganzen geworden sind. Agendarisch dies neue Verhältnis auszuprägen, also statt neun Provinzialagenden mit einer Landesagende das Bedürfnis der Gesamtkirche zu decken bot nur der eine Weg eine Aussicht der Gangbarkeit und Fruchtbarkeit, daß man die wirklich wertvollen Besitztümer der Provinzen möglichst reichlich zum Gemeingut erhob, um vieles bringend jedem das Seine zu gewähren. Endlich ergab sich ein sehr beachtenswertes Motiv der reicheren Auswahl schon aus der Aufgabe der Agende selbst. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Agende, in deren Vortrag der Geistliche nicht seine persönliche, sondern die Gabe der Kirche der Gemeinde darreicht, in sich selber die Direktiven über den zulässigen Gebrauch der Freiheit enthalten muß. Der Entwurf hat jedes Mittel hierzu benützt: die Anwendung von fetter Schrift, welche die unentbehrlichen Stücke der einzelnen gottesdienstlichen Akte von zulässiger Verkürzung ausnimmt; von eckigen Klammern, welche die unter Umständen erforderlichen oder zulässigen, von runden Klammern, welche die der Freiheit des Liturgen oder der örtlichen Sitte zuständigen Einfügungen markieren; Anmerkungen und Vorbemerkungen, welche auf die zu schonende Verschiedenheit der Praxis hinweisen. An zahlreichen Stellen, wo die formulierten Texte im Interesse der seelsorgerlichen Einwirkung durch das freie Wort oder Gebet des Geistlichen zulässiger-, oft auch zweckmäßigerweise ersetzt werden können, ist darauf ausdrücklich hingewiesen. Von dem Andringen, alles und jedes, was außer der Predigt dem Geistlichen im Kultus-

amt zu sprechen obliegt, auf feste Formel bringen und agendarisch regeln zu wollen, hat sich der Entwurf freigehalten. Mag der Mangel, der unsere Kirche bezüglich geeigneter Einrichtungen zur Vorbildung der Geistlichen zwischen Studium und Amt bedrückt, darauf hinwirken, daß Unsicherheit und Ungeschick sich auch da, wo der Liturge sich produktiv bewähren soll, nach Krücken umschaut, so möge hier vorläufig der Gebrauch der zahlreichen Privatagenden noch weiterhin seine Dienste thun: für eine evangelische Kirchenagende würde es ein Fehler sein, dem Geistlichen, der nicht Knecht sondern Diener am Worte Gottes ist, jede Bethätigung eigener liturgischer Befähigung zu verlegen [1]). Aber mit all diesen Bürgschaften zulässiger Freiheit würde doch das Beharren auf der Dürftigkeit der Auswahl in der alten Agende eine Einschnürung der freien Bethätigung des Geistlichen auf den Stellen, wo Texte gegeben sein müssen, fortgepflanzt haben, die sich nicht rechtfertigen ließ. Auch dieser Mangel mußte durch Bereicherung des Entwurfs mit Auswahltexten und Parallelformularen gehoben werden.

Für die Ergänzungen, die aus jenen Gründen dem Entwurf zugeführt sind, ward soweit thunlich der Reichtum, den Perioden liturgischer Kraft unserer Kirche erworben und hinterlassen, unter Bevorzugung des noch jetzt im Gebrauch Befindlichen in Anspruch genommen. Das entsprach den oben (S. 462 f.) erörterten Gesichtspunkten. Es bestätigte sich dabei die auch auf anderen Gebieten gemachte Erfahrung, daß verhältnismäßig am wenigsten der Redaktion für die Gegenwart grade jene ältesten

1) Die Befriedigung des mehrfach geäußerten Wunsches, daß der Agende (nach Analogie der badischen) eine generelle Anweisung beigegeben werde, wonach die Stellung des Geistlichen zu ihr „weder als eine sklavische, noch als eine willkürliche, sondern als eine freie“ zu denken sei, lag außerhalb der Zuständigkeit der Kommission, welche Formulare darzubieten hatte; sie würde höchstens unter den Erwägungen des gesetzgeberischen Abschlusses eine Stelle finden können. Im übrigen ist zu beachten, daß die an sich ziemlich unbestimmte Anweisung in der badischen Agende selbst durch den Schlußsatz: „innerhalb der vom Kirchenbuch gezogenen Schranken“ eine recht nachdrückliche und sachgemäße Limitation erhalten hat. (S. XV.)

Texte bedürfen, welche der Reformationsepoche selbst ihre Entstehung verdanken, während je weiter ins siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert hinein desto mehr sich des Zopfigen, Schwülstigen, Übertriebenen, Rührseligen auszuscheiden findet. Gerade in der Pflege und Übernahme jenes ältesten Gutes, für welche die Agende von 1829 die Bahn gebrochen, bot sich auch der fruchtbarste Weg[1]), die Gemeinschaft mit den liturgischen Neugestaltungen zu suchen und zu pflegen, welche fast alle evangelischen Landeskirchen Deutschlands im Laufe des Jahrhunderts vollzogen haben. Auch sonst zeigt der Entwurf das Bestreben, die Pflege und Stärkung dieser Gemeinschaft überall sich angelegen sein zu lassen, unbeschadet des Vorzuges, den vor jenen allen die preußische Landeskirche vermöge ihres weiten Gebiets und ihrer Eigenart in dem reichsten Austausch der mannigfachsten Gaben und kirchlichen Lebensgestaltungen besitzt. Eben durch diesen Vorzug wurde die vielseitigste Anknüpfung möglich. — Neue Produktion von liturgischen Texten und Formularen ist nur da eingetreten, wo es sich um neue kirchliche Institutionen handelte, wie z. B. bei den kirchlichen Festfeiern neuerer Entstehung, bei dem Formular für die Jugendgottesdienste, bei den für die liturgische Andacht gegebenen Paradigmen, bei der Einführung der Ältesten. Und auch da mußte auf Gleichartigkeit der liturgischen Sprache mit der der übrigen Formulare Bedacht genommen werden.

Das führt auf die Frage über die Sprache des Entwurfs. Das tiefe Stillschweigen über die Bemühung desselben, die zahlreichen fremdsprachigen Kunstausdrücke der liturgischen Wissenschaft, mit denen allmählich die kirchliche Litteratur bis zur Übersättigung zu hantieren sich gewöhnt hat, und die auch in den vorstehenden Ausführungen nicht ganz haben entbehrt werden können, von dem Kirchenbuch einer deutschen evangelischen Kirche möglichst fernzuhalten, wird als Zustimmung ausgelegt werden dürfen. Über die Sprachgestaltung der agendarischen Texte selbst ist das allgemeine Urteil meist freundlich ausgefallen; immerhin — abge-

1) Fruchtbarer sicher, als die Anstrebung eines imaginären „Normaltypus", welche nach fremden Höhen ausschauend den festen Boden des daheim Gegebenen unter den Füßen verliert.

sehen von Einzelausstellungen — mit vorwiegender Neigung, derselben stärkere Annäherung an die Sprechweise der Gegenwart zu wünschen. Es wird aber doch dabei bleiben, daß vornehmlich für die liturgische Sprache Schleiermachers Wort gilt, daß es „keinen größeren Fehler an einer Liturgie giebt, als den, wenn sie modern ist“, samt der von ihm selbst beigegebenen Auslegung: „in der Kirche Christi soll die Differenz von heut und gestern und einer Generation von der anderen sich verwischen; nichts soll als ein Heutiges erscheinen“ [1]). Die Predigt rede die Sprache der Gegenwart; betreffs der Liturgie aber zeigt nicht bloß die Geschichte der Agende von 1829, daß Anbequemungen an den Zeitgeschmack die sicherste Bürgschaft baldigst erwachenden Verlangens nach neuer Revision sind. Vieles, was dem eiligen Auge des Lesers befremdlich und veraltet erscheint, gewinnt durch seine Euphonie Glanz und Farbe, wenn es dem Ohr des Hörers in sinnvollem Vortrag nahe gebracht wird. Wendungen, welche die Schriftsprache zu vermeiden sich gewöhnt hat, können für die Sprache der feierlichen Lesung geradezu Gebot sein, und wer sich gequält hat, bei langsamer Vorlesung die sinnbestimmende Beziehung zu erraten, welche einem vorangestellten Objekt durch das spät nachhinkende Zeitwort gegeben wird, wird unter mancherlei berechtigten Einwendungen Bassermanns [2]) gegen die Sprache des Entwurfs den Tadel der Inversion als das entschiedene Gegenteil des Richtigen ausmerzen. So wenig dem Liturgen ein schläfriger Ton oder affektierte Dehnung des Vortrags ansteht: eine gewisse Verlangsamung desselben wird namentlich bei großen Versammlungen unvermeidlich sein, wenn er von allen verstanden sein will; und darauf muß der liturgische Satzbau achten. Die Grenze zwischen schlechten und guten Archaismen wird immer Geschmackssache sein, und unendlich wohlfeil ist die Bemerkung, daß das Altertümliche mit dem Altertümelnden verwechselt sei; aber die völlige Leugnung, daß es auch gute Archaismen giebt, die Forderung eines liturgischen Stils, der an zeitgemäßer Glätte sich von dem der Leitartikel in den

1) Prakt. Theologie S. 166.

2) Bassermann, Sine ira et studio. Der Entwurf der neuen preuß. Agende beurteilt. 1894. S. 55 f.

Tageblättern nirgend abhebt, ist Anachronismus in einer Gegenwart, deren Litteratur von Anstrengungen erfüllt ist, der gehobenen Sprache auch außerhalb des Heiligtums neue Kraft aus alten Quellen zu erwerben. Am häufigsten ist der Mangel an durchgängiger Gleichmäßigkeit der Sprache im Entwurf gerügt worden. Es mag richtig sein, daß zur Ausgleichung ärgerlicher Inkongruenzen — die oft nur durch Inkorrektheiten des schnellen Druckes herbeigeführt sind — eine einheitliche Schlußredaktion wünschenswert erscheint. Aber zu bedauern wäre es, wenn diese sich angelegen sein ließe, die Gleichmäßigkeit der Diktion in mechanischer Weise durchzuführen. Auch Gebete haben, wie Lieder, ihr individuelles Leben, in dem ein wesentlicher Teil ihrer Kraft steckt. Gewiß, liturgische Gebete sollen allen gelten; Singuläres gehört nicht hinein; aber wer alles Gepräge schöpferischer Ursprünglichkeit von dem Ausdruck des gemeinsamen Inhaltes tilgen will, der sehe zu, daß er nicht leere Hülsen in den Händen behalte. Die Mannigfaltigkeit der Auswahltexte wird ihren Zweck, viele zugleich zu befriedigen, nur halb erfüllen, wenn sie nur auf die Mannigfaltigkeit des Inhalts oder der Auffassung reduziert, im Ausdruck aber der Schablone geopfert wird [1]). Nicht einmal die Darbietung verschiedener Rezensionen einunddesselben Textes kann ich für einen absoluten Fehler in einer Agende halten. Zugegeben, daß in den von Bassermann monierten Fällen für die Doppelgestalt im Entwurf kein zureichender Grund vorliegt, so sind doch auch Fälle denkbar, wo die jüngere, gut redigierte Form eines Gebetes einem großen Kreise städtischer Gemeinden zu entziehen ebenso unrichtig wäre, wie dieselbe Landgemeinden aufdrängen zu wollen, die den alten, in seiner Weise ebenfalls untadelhaften Text auswendig wissen. Warum sollte z. B. Luthers Traugebet (Entw. S. 188, Z. 2 ff.) neben der ausgebauten Form S. 187, Z. 30 ff. nicht erhalten bleiben? Allerdings kann, wenn die Agende nicht überlastet werden soll, der Anerkenntnis, daß

1) Es ist erfreulich konstatieren zu können, daß die Begutachtungen der Provinzialsynoden bei aller Achtsamkeit auf Mängel des Ausdrucks sich fast durchgängig auf Monierung deutlicher Inkorrektheiten, offenbarer Härten und Unzulässigkeiten beschränkt und so ein für wirkliche Emendation förderliches Material ans Licht gestellt haben.

solche Fälle vorhanden, nur bei Gebeten ersten Ranges praktische Folge gegeben werden.

In der Anordnung der Stücke folgt der Entwurf der in der Sache selbst gegebenen Zweiteilung, welche die Agende von 1829 (nicht schon die von 1822) bietet: Gottesdienst, kirchliche Handlungen. Die Anordnung innerhalb der beiden Teile ist in der oben gegebenen Besprechung vorgeführt. Die kirchlichen Handlungen sind nach dem der Liturgik geläufigen Schema von Initiations- und Benediktionshandlungen aufgereiht. Für die erste Übersicht hat sich die Ordnung als zweckmäßig bewährt; der nähere Zusammenschluß des innerlich Zusammengehörigen erleichterte die Beratungen. Für den praktischen Gebrauch, dem die definitive Agende zu dienen hat, wird dieses vorläufige Schema zweckmäßig einem andern weichen, welches die regelmäßigen Handlungen des Geistlichen in der Gemeinde sondert von denjenigen, welche wie Ordination, Einführung, Einweihung bei besonderen Anlässen von dem Beauftragten des Kirchenregiments zu vollziehen sind. Auch im ersten Teil wird der praktische Gebrauch Rücksichten der Anordnung erheischen, welche der Entwurf ihm nicht gewährt hat. Doch würde die nähere Erörterung dieser Dinge über die Grenzen einer Besprechung des vorliegenden Entwurfs hinaus und dem Abschluß der Agende vorgreifen.

Noch steht das Werk diesseits dieses Zieles. An dem Vorteil, der einer Agendenreform aus der Mitwirkung verfassungsmäßiger Vertretung der Kirche erwächst, haftet unvermeidlich der Revers einer die Gemeinden aufregenden Bewegung zur Befriedigung von Wünschen, welche durch die gemachten Vorschläge sich nicht erfüllt finden. Sollte man das anders wollen? Auch in diesen Sonderbegehren werden Momente liegen, die der Erwägung wert sind. Selbst wenn sie fehlten, würde es gelten, daß zumal in heiligen Dingen man geneigt sein wird, dem Wert einer guten Sache zu mißtrauen, wenn sie gar keinen Widerspruch fände. Und jedenfalls ist es besser, daß die Gegenstimmen vor dem Abschluß zu Worte kommen und erwogen werden können, als nachher. Nur das bleibt hinwegzuwünschen, daß der Charakter der Bewegung durch sachfremde Motive verdorben werde. Die Anzeichen sind vorhanden, daß nach der friedlichen Arbeit der Kommission und

dem nur stellenweis erregten Verlauf der Provinzialsynoden der Agendenrevision das Geschick nicht erspart bleibt, die Brandung ringender Mächte passieren zu müssen, für welche auch die innerlichsten Fragen des Kirchenlebens nicht nach ihrem Selbstwert, sondern nur unter dem Gesichtspunkt in Betracht kommen, wie sie als Mittel zur Sammlung und Mehrung von Parteimacht dienen können. Es liegt im Wesen solchen „Agendenstreits", daß weniger die wirklichen Unvollkommenheiten der gemachten Vorlage in Frage kommen, als Mängel, welche sie für unbefangene Prüfung nicht hat, welche aber in sie hineinkonstruiert werden müssen, wenn der Effekt der Aufregung erreicht werden soll. Dem gegenüber ist mit Detailverständigung wenig ausgerichtet. Man muß eben darauf vertrauen, daß die Macht der Wahrheit und der Liebe der Parteibeschränktheit überlegen ist und, was gesund ist, aus derselben zu erlösen vermag. Es muß ja doch einleuchten, daß in der Gemeinde Gottesdienst ohne Ordnung nicht sein kann; daß diese Ordnung auf festen und gegebenen Grundlagen stehen muß; und daß die ständigen Formen des Gottesdienstes nicht dazu da sind, das Unfertige, Wechselnde und Zerfahrene der jeweilig in der Kirche vorhandenen Meinungen zum Ausdruck zu bringen, sondern das Bleibende, woran alle teilhaben können und sollen. Wer sich bewußt ist, daß er bei gegebener Macht sein Gutdünken den anderen als tyrannisches Joch auferlegen würde, der mag geneigt sein, in jeder Ordnung, auch wenn sie die Gemeinschaft sich selbst giebt, einen Zwang zu erblicken; der reife und gesunde Sinn wird immer in der Ordnung, d. h. in der Selbstbindung der Freiheit durch die Liebe, nicht bloß eine notwendige, sondern auch die christliche Lebensbedingung der Gemeinschaft erkennen. Wiederum muß, wo noch christliche Liebe ist, verstanden werden, daß zwischen denen, die sich zu Christo als dem Sohne Gottes und ihrem Erlöser bekennen, die Diskussion auch über schwerwiegende Differenzpunkte im Frieden geführt werden kann, ohne daß eines der Momente, welche für Herz und Gewissen Wert haben, verschwiegen oder unterdrückt würde. Und der Wille der Gerechtigkeit wird sich auch durch verkehrten Widerspruch nicht selbst in Ungerechtigkeit verkehren, noch die Pflicht verleiden lassen, zu prüfen, was etwa übersehen ist, und was noch geschehen könne,

um das Band der Gemeinschaft zu stärken, das wir am Gottesdienst haben wollen und müssen. Oder steht es nicht so, daß im Gottesdienst der Gemeinde die Quellen des Lebens fließen, welche in gemeinsame Lebens- und Liebesarbeit verwandelt beides ans Licht führen: den Zusammenschluß der Gemeinde in der Welt und ihre Sendung an die Welt? Und würde nicht der entzweiende Meinungsstreit über den Gottesdienst ein gut Teil seiner Bitterkeit verlieren, ja kaum vorhanden sein, wenn alle Streitenden Teilnehmer wären am Gottesdienst?

Der gesunde Lebenstrieb der evangelischen Landeskirche Preußens ist bisher mit dem Werke der Agendenrevision gewesen. Er hat die Generalsynoden seit 1879 davor bewahrt, dem Unternehmen statt der schonenden Anknüpfung an die geltende Agende eine Richtung auf chimärische Bahnen vorzuzeichnen, deren Beschreitung den Erwerb und Besitz zweier Menschenalter in Frage gestellt und an seine Stelle Verwirrung gesetzt hätte. Er hat die Beschlüsse sämtlicher Provinzialsynoden in der Anerkenntnis vereinigt (von der sich nur wenige Mitglieder einer einzigen ausgeschlossen haben), daß die vom Entwurf dargebotene Revision dem Bedürfen der Landeskirche entspreche und, wenn schon im einzelnen mancher Vervollkommnung fähig und bedürftig, als Ganzes die geeignete Grundlage für die begehrte Reform biete. Er wird, das hoffen wir von dem Herrn der Kirche, auch die letzten Stadien des Weges mit dem Thaterweis geleiten, daß Festigkeit und Verständigung, Einheit und Mannigfaltigkeit nicht Gegensätze, sondern im Wesen des evangelischen Christentums und des deutschen Charakters auf einander angelegt sind. Möge es dann der kommenden Generalsynode gegeben sein, durch einen kirchlich würdigen, evangelisch klaren, allseitig gerechten Abschluß des Reformwerkes die Freunde der evangelischen Kirche zu erfreuen, ihre Feinde zu beschämen, ihre Glieder zu den einmütigen Thaten des Glaubens und der Liebe zu sammeln, welche unserem Volke not thun und Gott gefallen.

2.

Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi.

Eine dogmatische Frage vom ethischen Gesichtspunkt aus betrachtet.

Von

D. Hermann Schultz.

Kap. 3. Die protestantische Auflösung der Lehre vom Verdienst und ihre Bedeutung für das Verständnis des Werkes Christi.

1) Man kann den Widerspruch gegen den gesamten Gedankenkreis, der sich um die Begriffe meritum und satisfactiones bewegt, als die eigentlich treibende religiöse Macht bezeichnen, aus der das Reformationswerk hervorging. Die Lehre vom Verdienste in ihrer skotistisch-nominalistischen Weiterbildung, in der im Grunde alles, von der ersten Gnade bis zum ewigen Leben, aus einem meritum (wenigstens de congruo) des Menschen verstanden werden konnte, und in der die Bedeutung des Heilswerks Christi sich eigentlich kaum noch klar aus den andern menschlichen Verdiensten heraushebt, da gegenüber der göttlichen Freiheit ja doch im Grunde alles nur acceptatum, nicht eignen Wertes ist, — und die Praxis der kirchlichen satisfactiones mit ihrem Auswuchs, dem Ablaßwesen, — sie waren es, die Luthers Gewissen trafen und deren Verurteilung durch das religiöse Gefühl der ernster Denkenden die fast in der Art eines Naturereignisses hervor-

tretende Ausdehnungskraft der Reformation erklärt. Aber dieser praktische Widerspruch des religiösen Gefühls war keineswegs zugleich ein klarer zusammenhängender theoretischer Gegensatz gegen die Mißbildung religiös-sittlicher Gedanken, die diesen unerträglich scheinenden Folgerungen zugrunde lag.

Wo es sich um den Erwerb des ewigen Lebens durch den gefallenen Menschen handelt, da tritt der Gegensatz allerdings in voller Schärfe und Klarheit hervor. Das Bewußtsein, daß wir nur der Gnade Gottes in Christo die Rettung vom Gericht verdanken, wird in aller Folgerichtigkeit zum Ausdrucke gebracht, in der Überzeugung, damit ganz im Geiste Augustins zu lehren und die alte Lehre von der Gnade zu vertreten. Daß der Unwiedergeborne sich irgendwie die gratia prima wenn auch nur de congruo verdienen könne, das erschien als die unerträglichste Verkennung der Gnade Gottes und der Bedeutung Christi. Die Beschränkung durch das „de congruo“ ward mit Recht als bloß trügerisch verhüllend angesehen „nam si Deus necessario dat gratiam pro merito congrui, jam non est meritum congrui sed meritum condigni“ (Apol. II, 19. cf. III. 25. 195. 197. VIII. 72. Conf. Aug. I. 18, 8f.), — Und wenn die Thomistische Form der Lehre als viel erträglicher anerkannt wird, so erscheint doch auch sie als Verfälschung der echten Lehre von der Gnade. Denn wenn das ewige Leben überhaupt von uns verdient werden soll, dann schwankt das Gewissen zwischen Hochmut und Verzweiflung „securi hypocritae semper judicant se de condigno mereri, — conscientiae perterrefactae ... numquam sentiunt se de condigno mereri“ (Apol. II. 19f.). Eine Gewißheit des Heils ist dann, wie auch die römische Kirchenlehre zugesteht, unmöglich und damit auch jede rechte und freudige Lebensführung. Denn das Herz kann Gott erst lieben, wenn es gewiß ist, nicht unter seinem Zorn zu stehen. Also ein Lebenswerk, das überhaupt etwas wert sein soll, setzt voraus, daß der Mensch das ewige Leben vorher als Gnadengeschenk empfangen hat, und nicht mehr selbst um dasselbe mit Angst und Zweifel an dem Gelingen ringen muß.

Und auch der beste Christ kann sich nicht rühmen, seiner

Christenpflicht Genüge zu thun, — ist doch jede seiner besten Thaten von der Schwachheit des Fleisches getrübt. Noch weniger kann er meinen, mehr als seine Pflicht zu thun, sich ein Verdienst zu erwerben. Der Gesamtwert auch der edelsten christlichen Leistungen würde nach dem Gesichtspunkte des Rechts immer unzureichend sein, um den Menschen vor dem Gerichte zu schützen und ihm das ewige Leben zu verdienen (Conf. Aug. I. 4. 6. 20, 11. 14. 20. 27. Apol. II. 1. III. 193. 201. 209. 73. Art. Sm. II. 24). Vielmehr empfangen wir die Gewißheit des ewigen Lebens, indem wir im Glauben Christi Verdienst ergreifen. Und aus diesem verwandelten Verhältnisse zu Gott entspringt der neue Geist der Liebe, der wirklich gute Werke schafft, durch die „Christus gegen Welt und Teufel triumphiert", und die auch für Gott Wert haben und ihres Lohnes gewiß sind, — nur nicht des Lohnes der Seligkeit, welche die freie Gnade dem Glauben geschenkt hat, und in deren Gewißheit sie überhaupt erst geschehen können. Alle Satisfaktionen und alle Traditionen, die eingesetzt sind mit der Absicht, Gottes Gnade auf dem Wege des Verdienstes zu erwerben oder wiederherzustellen, widerstreiten dem Evangelium und sind deshalb zu verwerfen (Conf. Aug. I. 12, 10. 15, 3. 20, 10. II. 5, 20). In diesen Stücken meinen die Reformatoren die Gnadenlehre des Paulus und Augustin aus scholastischer Verdunkelung wieder an das Licht gezogen zu haben (Apol. III. 73. 201. 227. XIII. 32).

Aber davon, daß der Begriff des Verdienstes an sich und schlechthin ohne Ausnahme für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch unstatthaft wird, sobald die richtigen evangelischen sittlichen und religiösen Grundanschauungen durchgeführt werden, haben die Reformatoren zunächst offenbar keinerlei bestimmten Eindruck gehabt. Wohl hat Luther den Ausdruck gebraucht, daß das „Wort meritum ein schändlich Wort sei, das alles verderbe" (Comm. de bon. oper.); aber er meint doch damit nur den Gebrauch des Worts auf dem Gebiete der Aneignung des Heils durch die sündigen Menschen. Und seine Nachfolger haben keinerlei Bedenken getragen, indem sie das Rechtsverhältnis zwischen Gott und den Menschen als das dem Gnadenverhältnisse übergeordnete ur-

sprüngliche ansehen [1]), die eigentliche Grundlage der katholischen Lehre vom Verdienste unangetastet zu lassen. Und dem entspricht, daß man es für selbstverständlich ansah, die alte Vorstellung von meritum und satisfactio für das Verständnis des Werkes Christi fortbestehen zu lassen. Auch Luther, obwohl er eigentlich in soteriologischen Gedanken lebt, die der altgriechischen Theologie verwandt sind, und seiner letzten Absicht nach an ein dynamisches, nicht an ein rechtliches Überwinden des von Christus übernommenen Sündenfluchs durch seinen Tod denkt, redet doch unbefangen auch in der Weise der Rechtsvorstellung von meritum und satisfactio, spricht den Grundsatz ohne Einschränkung aus, Deum nullum peccatum remittere, nisi pro eo legi satisfiat, und leitet selbst die klassische Darstellung des großen Katechismus A. 2. 31 mit den Worten ein ut pro me satisfaceret meamque culpam quae mihi luenda fuerat persolveret, non auro neque argento sed et proprio pretioso suo sanguine, et haec omnia non ob aliam rem ullam, quam ut meus fieret dominus. Mag auch der tiefere Sinn solcher Worte bei ihm der sein, daß Gott die sittliche Weltordnung des Gesetzes und Gerichts, die er aufgestellt hat, nicht durch einen Willkürakt durchbrechen, sondern durch Erfüllung und innere Überwindung zu einer höheren Ordnung führen wollte, so hat er doch immerhin die innere Unmöglichkeit der früheren Ausdrucksweise durchaus nicht empfunden. Also die mittelalterliche Vorstellung, die für das wirkliche Heilsbewußtsein des Christen unwirksam gemacht ist, bleibt in ihren Grundlagen, d. h. bei der Beurteilung des ursprünglichen Verhältnisses von Gott und Mensch, und in ihrer Anwendung auf das Werk Christi unbefangen bestehen. Die „neuen Zungen“ des evangelischen Glaubens haben für die Lehre von Christi Werk hier die alte — doch im Grundsatze aufgegebene — Sprache nicht verdrängt. Das kann durchaus nicht geleugnet werden, schon für Luther selbst nicht, am wenigsten aber für die durch Melanchthons Denken hindurchgegangene dogmatische Ausprägung der neuen Lehre. Aber um so unberechtigter ist es, die Anwendung der Rechts-

1) Als für Adam vor dem Falle geordnetes Gesetzesverhältnis zu Gott.

kategorieen, vor allem des Verdienstes und der Genugthuung, auf das Verständnis des Werkes Christi mit Thomasius zu der Substanz des neuen Bekenntnisses zu rechnen [1]). Zur Substanz des evangelischen Bekenntnisses gehört, was aus dem neuen Glaubensbewußtsein geboren ist, also die ausschließliche Betonung dessen, was wir aus Christus durch den Glauben empfangen im Gegensatze gegen jedes Verdienst, das wir uns selbst erwerben könnten. Das theologische Verständnis der Gnadenwirkungen Christi selbst aber gehört einfach zu dem Gedankenkreise der mittelalterlichen Kirche, resp. der alten Kirche, welcher traditionell übernommen und nur da umgebildet wurde, wo die neuen Gedanken sich zu entschieden gegen die bisherigen Formeln auflehnten. Daß das in Wirklichkeit gerade in diesem Punkte der Fall ist, — daß der Begriff der Genugthuung und überhaupt des Verdienstes auch auf das Werk des Gottmenschen als auf ein sittliches Werk keine Anwendung findet, und daß zwischen Gott und seiner Kreatur das Rechtsverhältnis überhaupt nicht das zutreffende ist, das kam nicht zum Bewußtsein, weil es in die praktische Streitfrage in keiner Weise direkt eingriff. Und die fromme Ehrfurcht vor dem Ansehn der alten Glaubensformeln, sowie das Bestreben, Christi Werk dem unsern gegenüber mit möglichstem Nachdrucke zu betonen, ließen hier keine Bedenken aufkommen. So ward der Gegensatz formuliert: Christi meritum, non merita nostra.

Ein solcher Mangel an Folgerichtigkeit ist das Kennzeichen aller großen lebendigen Bewegungen in der geistigen Entwickelung der Menschen. Nur die Schule ist folgerichtig, weil sie leblos ist. Uns muß ja allerdings das Verfahren der Reformationszeit auffallend erscheinen. Man wies klar und folgerichtig die consilia evangelica und die opera supererogationis als eine Verkennung der Hoheit der wahren sittlichen Aufgabe ab. Man stellte die „von Gott befohlenen Werke“, d. h. die einfache Sittlichkeit, den „menschenerdachten“ Werken, d. h. doch den „Verdiensten“ des Mittelalters, als die weit höheren gegenüber, wenn man auch na-

---

1) Das Bekenntnis der lutherischen Kirche von der Versöhnung und die Versöhnungslehre Dr. Chr. K. v. Hofmanns. Erlangen 1857. S. 37 f.

türlich jenen wie diesen bestritt, daß sie die Gnade verdienen könnten. Man führte den Begriff der Vollkommenheit auf die Berufstreue in rechtschaffen gläubiger Stellung zu Gott zurück, gegenüber der mittelalterlichen Vorstellung von einer übersittlichen verdienstlichen Art des Lebens. Man bestritt die Verdienste der Maria und der Heiligen und die Übertragung derselben auf andere, geschweige ihren Verkauf im Ablaß. Also man räumte gewissermaßen die ganze Umgebung weg, in der Christi Verdienst seine Stelle gehabt hatte [1]. Man betonte lebhaft, daß nur extrema impietas daran denken könne, dem Dekalog so zu genügen, ut supersint merita, cum haec praecepta omnes sanctos accusent (Conf. Aug. I. 20, 11. Apol. XIII. 24. 25). Also eigentlich gab man zu, daß das rechte Verständnis der Pflicht an sich jedes Verdienst ausschließt und jeden erworbenen Rechtsanspruch an Gott unmöglich macht, so gewiß auch jede rechte sittliche Handlung nach Gottes sittlicher Ordnung eine fortwirkende, Wesen und Geschick ihres Vollbringers bestimmende, Kraft in sich trägt. Aber alles das wurde doch nur in seiner Geltung für den sündigen Menschen empfunden. Daß auch ein sündloser Mensch, wenn er dem Willen Gottes vollkommen genügen würde, damit doch kein Verdienst und keinen Rechtsanspruch Gott gegenüber haben, sondern einfach in dem normalen Verhältnis zu Gottes Vatergüte stehen würde, weil das religiöse Verhältnis zu Gott das einzig mögliche und durch das Wesen des Geschaffnen bedingte ist und bleibt, das wird nicht erkannt. Daß auch die höchsten, einzigartigsten Leistungen zur Ehre Gottes nie etwas anderes sein können, als vollkommene Erfüllung der Pflicht, wie sie durch besondere Begabung und besondere Verhältnisse bestimmt wird, das wird wenigstens für Christus nicht zugegeben. Daß auch der vollkommenste, — ja auch der göttliche, — Mensch wohl für andere zum Segen werden, für sie leiden und kämpfen, sie zum Siege führen, aber nicht für sie ein Verdienst erwerben oder für sie genugthuend gestraft werden kann, das erscheint nicht als notwendige Folgerung. Und ebenso wenig der Gedanke, daß eine Leistung sittlicher Art überhaupt niemals

1) Conf. Aug. I. 6. 20. Apol. XIII. 34.

einen Lohn in der Weise eines bei Gott erworbenen Rechtsanspruchs bedingen, sondern ihn nur in dem Sinne erwerben kann, daß sie nach Gottes Willen und nach dem Wesen der sittlichen Weltordnung eine Wirkung für das eigene Wohl und das anderer notwendig in sich trägt. In diesem Sinne erwirbt ja zweifellos jede sittliche Handlung Lohn. Aber dieser Sinn schließt die Kategorie des Verdienstes im Sinne des Mittelalters völlig aus.

So baute die Theologie der neuen Kirche ihr Glaubenssystem aus, ohne die in Luthers ursprünglichen Grundgedanken liegenden Folgerungen zu ziehen. Indem sie den Gegnern die Bedeutung des meritum und der satisfactiones für das ganze Gebiet des Christenlebens folgerichtig bestritt, ließ sie die Weltanschauung unangetastet, aus welcher diese Bedeutung folgt. Die Gnade, welche jedes Verdienst ausschließt [1]), erscheint nur als ein Spezialfall, der in das ursprünglich rechtlich gedachte Verhältnis zwischen Gott und Mensch eingeschoben ist, nach welchem der Mensch sein Heil allerdings durch seine Werke als Lohn erreichen sollte. Und diese Gnade selbst, insofern sie durch Christus erworben ist, stammt aus einem Werke, welches sich Gott gegenüber in dem Rahmen des Rechtsverhältnisses durch meritum und satisfactio vollzogen hat. Dabei wirkt auch in der Sprache der neuen Kirche durchaus der Sprachgebrauch nach, welcher die satisfactio nur als eine besondere, durch den Gesichtspunkt des Äquivalents und der Strafe bestimmte, Form das meritum ansieht. So wird, wenn man allgemein von der Bedeutung des Wortes Christi redet, meistens einfach das Wort meritum angewendet (Apol. II, 17, 53. IX, 19. XIII, 17. Act. Sm. II, 2. 24). So steht neben „ad promerendam gratiam“ Conf. Aug. II, 5, 1. (6, 36): „satisfactoria pro peccatis“ — und I, 20. 21 steht satisfacientes pro peccatis neben gratiam et justificationem promerentes. Von satisfacere insbesondere redet Conf. Aug. I. 4. II. 3, 25. Apol. II. 40: ut satisfaceret pro peccatis mundi, Cat. maj. II. 2, 3: ut pro me satisfaceret (vgl. übrigens das im Sinne des römischen Rechts gebrauchte satisfacere legi, Deca-

1) Conf. Aug. II. 5, 1; 6, 12.

logo Apol. II, 17. 18. 34. XIII, 25). Besonders stark im Sinne der Rechtsauffassung reden zwei Stellen der Apologie. IX, 19 erwähnt sie merita, quae pro aliis satisfacerent, quae aliis donentur imputatione divina, . . . ut si quis amicus pro amico solvit aes alienum debitor alieno merito tamquam proprio liberatur (ipsius meritis habemus placatum patrem). — Und XII, 19 leugnet sie allerdings für alle andern Fälle das sacrificium propitiatorium, i. e. opus satisfactorium pro culpa et poena, h. e. reconcilians Deum seu placans iram Dei, seu quod meretur aliis remissionem peccatorum. Aber für Christi Tod behauptet sie es. Ganz schematisch ist die Lehre bei Melanchthon zu Rom. 3, 4: lex obligat vel ad obedientiam vel ad poenam. Postquam igitur homines facti sunt reï, offert se filius Deï ad poenam, quae valet pro aliis quia ipse innocens est et vere diligitur. Non voluit Deus placari, nisi filius satisfaceret.

2) Daß diese so wenig folgerichtige Bestreitung der Lehre vom Verdienste keinen großen Eindruck auf die Gegner machen konnte, kann man nur begreiflich finden. Der Vorwurf, daß sie die Gnade Christi abschwächten, mußte ihnen ungerecht vorkommen, da sie ja doch alle Verdienste der Heiligen und der Christen überhaupt als Frucht des Verdienstes Christi ansahen [1]). Und mit der seit Augustin die Kirche beherrschenden Ansicht von der Verwirklichung des Heils wußten sie sich im Einklange. Daß eine zuversichtliche „Heilsgewißheit" bei ihrer Lehrweise nicht erreicht werden konnte, gaben sie freilich ohne Zaudern zu. Aber praktisch war das im Besitze der Gnadenfülle, welche die Kirche bietet, kein sehr drückender Mangel. Wenn das Verdienen des ewigen Lebens durch die guten Werke der Menschen doch auch von den Protestanten als die eigentlich normale ursprüngliche Anordnung Gottes angesehen wurde, so mußte es als eine höhere Leistung Christi erscheinen,

1) Confut. pontif. I. 20 nec per hoc aspernamur meritum Christi, sed scimus opera nostra nulla esse, nullius momenti esse, nisi in virtute meriti passionis Christi.

wenn er dieses „Verdienen" nun seinen Gläubigen unter veränderten Bedingungen doch ermöglicht, als wenn er eine durch Glauben zu erlangende freie Gnade gewissermaßen wie einen Notbehelf an die Stelle des normalen Verhältnisses gesetzt hat. Und wenn doch Christus selbst auf dem Wege des Verdienstes das Heil der Menschen erworben hat, so konnte es wie eine ungeschichtliche Übertreibung und wie ein Losreißen des in Christus Geschehenen von allen andern Offenbarungen Gottes in heiligen Menschen aussehen, wenn man das Verdienst Christi vereinzelt festhielt, während alles andere Verdienst geleugnet wurde. Also so lange der Gesetzes- und Rechtsstandpunkt für das Verhältnis von Gott und Mensch nicht endgültig durch den religiösen und echt sittlichen abgelöst, und aus dem Verdienste resp. der Genugthuung Christi Gott gegenüber ein weltumwandelndes Werk der Offenbarung Gottes an die Menschen und ein heiliges Berufswerk gemacht war, das der Mensch Gott als Opfer darbringt, — mußte der katholische Standpunkt als der folgerichtigere und umfassendere erscheinen, sobald man die Auswüchse der späteren Scholastik beseitigend sich auf die augustinisch-thomistischen Grundanschauungen zurückzog.

Die Ausdrücke, mit welchen die Väter von Trident in der 6ten Sitzung der reformatorischen Heilslehre begegneten, sind bekanntlich das Ergebnis erheblicher Meinungsunterschiede und Vermittelungsversuche gewesen. Aber die Lehre vom Verdienste selbst konnte ihnen eine besondere Schwierigkeit nicht bereiten. Wo es sich um den Menschen handelt, der die gratia prima empfangen hat, da wird die reformatorische Kritik entschieden und vollständig abgewiesen. Die Gnade disponiert den Willen zur Bekehrung und giebt so dem Menschen die Möglichkeit, selbst zur Gerechtigkeit mitzuwirken. Sie will ihm das ewige Leben nicht ohne seine freie Zustimmung und Mitwirkung geben. So entfaltet sich der Prozeß der Rechtfertigung als eine That Gottes und zugleich als eine verdienstliche Leistung des Menschen, die mit dem Glauben, d. h. der Unterwerfung unter das Evangelium, beginnt und sich im neuen Leben der Liebe und im Halten der Gebote vollendet (C. 6).

Natürlich ist die Kraft, in der der Christ handelt, nicht die seine, sondern die charitas, die von dem Haupte als Kraft in die Glieder einströmt, also eigentlich Gottes Gerechtigkeit, als uns anhaftend (C. 7. 16). Christus wird den Gerechtfertigten eine Quelle des Wassers, welches zum ewigen Leben fließt (C. 11. Can. 1. 2). Aber si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Deï ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ... non vere mereri, anath. sit (Can. 32). Und ebenso wird der Gedanke verworfen, daß solche Werke des Gerechtfertigten immer mit Sünde behaftet, oder sogar ewiger Strafen wert seien (Can. 25). Gott fordert nichts, was dem in der Gnade stehenden unmöglich ist. Der Christ kann dem Gesetze Gottes pro hujus vitae statu genügen; die unterlaufenden läßlichen Sünden machen das Heilsverhältnis nicht hinfällig, und da Gott nur das fordert, was jeder Christ leisten kann, ist für Verdienste ein weiter Spielraum übrig gelassen (Cap. 11). So ist den bene operantibus usque ad finem et in Deo sperantibus das ewige Leben proponenda et tamquam gratia filiis Deï per Christum misericorditer promissa, et tamquam merces ex ipsius Deï promissionibus bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda (Cap. 16). Was nach der einen Seite betrachtet donum Deï ist, das ist nach der andern Seite angesehen bonum opus, meritum justificatorum, cui debetur praemium aeternum. Und das ist gerade die höchste Ehre Christi und seiner Gnade, daß wir nun durch ihn imstande sind, Verdienst Gott gegenüber zu erwerben, und daß Gott uns verdienen läßt, was sein Geschenk ist (Cap. 16. Can. 33)[1]. Aus dem Ungerechten ist eben durch die Gnade Gottes ein Gerechter geworden, indem die justitia Deï als causa formalis ihn umwandelt, so daß er nun aus charitas handeln kann (Cap. 7). Es ist also auch durchaus nicht unfromm oder eine Nichtachtung Christi, wenn man gute Werke in der Meinung thut, das ewige

---

1) Tanta est Domini erga omnes homines bonitas ut eorum velit esse merita quae sunt ipsius dona.

Leben und ewige Belohnungen als Lohn des eigenen Verdienstes zu erwerben (Cap. 11. Can. 26. 31).

Dagegen vermeidet das Konzil die nähere scholastische Ausführung der Lehre und ihre nominalistischen Auswüchse. Es wird thomistisch gelehrt, daß die gratia praeveniens, weder durch Glauben noch durch Werke verdient, der Rechtfertigung vorausgehe, — und daß Christi Verdienst es nicht etwa bloß leichter mache, Gerechtigkeit und Seligkeit zu verdienen, sondern uns erst die Möglichkeit dazu gebe (Cap. 5. 8. 16. Can. 2). Über das meritum de congruo und seine Stellung zum Erlangen der prima gratia wird geschwiegen. Aber anderseits betont das Tridentinum doch, daß weil der freie Wille durch den Fall wohl geschwächt aber nicht ausgetilgt ist, auch vor der Rechtfertigung nicht alle Werke des Menschen sündig sind und den Zorn Gottes verdienen (Cap. 1. Can. 4). Und da der Mensch, indem die Gnade ihn disponiert, doch widerstreben kann, — also wenn er es nicht thut, doch nicht „nichts" leistet, — da ferner hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur, so liegt immerhin die seit Abälard übliche Lehrform vor, aus der ein meritum de congruo beim Erlangen der ersten Gnade unschwer zu entwickeln ist (Cap. 5. 7).

So erkennen die Katholiken in der Lehre vom Verdienste einen entscheidenden Gegensatz zwischen sich und den Protestanten. Perrone drückt ihn ganz richtig so aus [1]: die Protestanten leugnen das Verdienst, weil sie die Möglichkeit der Gerechtigkeit leugnen, — und de hac meriti existentia praecipua immo unica est controversia quae inter catholicos et protestantes agitatur. Daß der Gegensatz an sich viel tiefer liegt als in der Leugnung der „Gerechtigkeit" der Christen auf Erden, kann den Katholiken aus der thatsächlichen Ausbildung der protestantischen Lehre allerdings nicht deutlich werden. Von der wirklichen Tragweite des Gegensatzes haben beide Teile keinen vollen Eindruck.

Das Werk Christi wird auf beiden Seiten als meritum und satisfactio, und als Ursache unserer justificatio betrachtet [2]. Ge-

---

1) Prael. theol. VI. 635.

2) Sess. VI. Cap. 3. 7. 9. 14. Can. 10. 26. 32.

stritten wird nur darüber, ob diese Wirkung Christi uns das ewige Leben im Glauben selbst schenkt, oder ob sie uns befähigt, dieses ewige Leben auf dem Wege des Verdienstes zu erwerben (Can. 2).

Natürlich ist die Ansicht der katholischen Dogmatiker innerhalb des gemeinsamen Rahmens wesentlich verschieden, je nachdem die augustinische Gnadenlehre oder das Interesse der kirchlichen Praxis das stärker wirkende Element ist. Jesuiten und Jansenisten haben sich diese Lehre in verschiedener Weise zurecht gelegt. Aber die Grundzüge, auf die es uns hier allein ankommen kann und der grundsätzliche Gegensatz gegen die evangelische Lehre sind allen gemeinsam. Wie die Lehre in ihrer vulgär katholischen Form gegenwärtig aussieht, ist am einfachsten aus Perrone zu ersehen. Bona opera sunt meritoria sibi, impetratoria et sibi et aliis, satisfactoria, si de sanctis sermo sit, pro suis et aliorum debitis, — pro aliorum ex superabundanti sibi ad compensationem seu debiti solutionem (VIII. 59). Zum meritum de congruo gehört weder notwendig der status gratiae noch eine promissio Deï. Also kann auch der Unwiedergeborne es sich kraft der ihm bleibenden vera et proprie dicta libertas erwerben (IV. p. 3. C. 5. pr. 2. VI. 630. 660). Wie Christus, so haben auch die Heiligen, vor allem die heilige Jungfrau, merita satisfactoria et superabundantia erworben, die bei Gott viel zur Vergebung der Sünden vermögen, — nur daß sie neben dem Verdienste Christi nicht schlechthin nötig sind (VIII. 60—64 cf. VI. 658). So besteht der thesaurus indulgentiarum ex meritis Christi et sanctorum quatenus haec satisfactoria sunt (VIII. Pr. 3. 59). Unser eigenes Verdienst ruht auf Gottes Barmherzigkeit, der unsern guten Werken einen ewigen Lohn zu verheißen geruht hat, während er sie ja auch von uns ohne Hoffnung auf Vergeltung hätte fordern können (VI. 626). Zum meritum gehört nicht, was die Protestanten fordern und was allerdings jedes Verdienst unmöglich machen würde, daß die Leistung eine schlechthin vollkommene, schlechthin nicht geschuldete, schlechthin eigene, schlechthin dem Lohn entsprechende ist, — sondern nur, daß ein von Zwang und Notwendigkeit freies, gutes und übernatürliches Werk eines im Gnadenstande befindlichen viator

vorliegt, welches eine Verheißung Gottes hat (VI. 658 cf. 625. 629. 635). Emolliri ac corrigi doctrina novatorum circa bonorum operum meritum nequit.

Bei dem letzten Satze und seiner umgekehrten Anwendung im Sinne der evangelischen Lehre wird es bleiben. Denn Gedanken wie die Möhlers [1]), die in katholischem Rahmen Triebkräfte von echt evangelischer Richtung in sich tragen, sind für den nachvatikanischen Katholicismus nicht mehr wirkungsfähig.

Wenn man freilich wahrhaft verdienstliches und wahrhaft gutes Handeln, — d. h. solches, welches unsere Freiheit in der Kraft Christi, die uns gänzlich unverdient zuteil wird, verrichtet, — ohne weiteres gleichbedeutend denkt, — und „den Himmel verdienen" als „seiner durch Christus würdig werden", versteht, so daß „zwischen dem Christen und dem Himmel eine Gleichartigkeit, ein inneres Verhältnis stattfindet", so ließe sich ja wohl für solche Gedanken aus der gemeinsamen Überzeugung aller Christen eine Übereinstimmung dahin finden, daß natürlich jedes aus dem rechten Geiste stammende Werk eine ihm inhärierende Macht und eine Wirkung auf das Geschick und auf das persönliche Wesen des Handelnden in sich trägt, und daß die Heiligung natürlich ein immer völligeres Einleben in Gott und seine himmlische Ordnung sein muß. Der Kardinalunterschied würde freilich immer bleiben, daß auch für einen Katholiken vom Standpunkte Möhlers dieses Einleben in den Himmel die Bedingung für den Besitz desselben sein muß, während der evangelische Christ in der im Glauben ergriffenen Gnadengemeinschaft auch des Besitzes des Himmels gewiß ist. Aber immerhin würde man sich über vieles verständigen können. — Nur wird man kaum umhin können, in Möhlers Gedanken eine durch evangelische Theologie beeinflußte Umbildung des katholisch-kirchlichen Dogma zu sehen, welche keinerlei Zukunftsaussichten bei unsern Gegnern hat.

Und wenn Scheeben [2]) in seiner Darstellung der Lehre es als den Mangel der protestantischen Ansicht bezeichnet, daß die Gnade bloß

1) Symbolik § 21.
2) Handbuch der kathol. Dogmatik 1873. II. 252.

auf Gebrechlichkeit und Sünde, nicht auf die Erhebung der Natur zum Übernatürlichen bezogen wird, — so trifft er ja in der That eine bei vielen protestantischen Dogmatikern hervortretende Einseitigkeit und streift sogar unbewußt den Grundfehler der altprot. Dogmatik, daß die durch Christus hervorgerufene Verwirklichung des Zieles der Menschen nicht als volle Erreichung des vorher nicht verwirklichten ursprünglichen Gottesgedankens mit dem Menschen erscheint, sondern nur als Aufhebung der verdammenden Wirkungen der eingedrungenen Sünde, also wie ein Notbehelf von untergeordnetem Werte. Der Mangel an Großartigkeit, der der Weltanschauung der alten lutherischen Dogmatik gegenüber dem Gedankenkreise z. B. eines Thomas v. Aquino unverkennbar anhaftet, hat ja deutlich seinen Grund in dieser zu ausschließlichen Beschränkung des dogmatischen Interesses auf Schuld und Sündenvergebung, die einseitig von paulinischen Gedankenbildungen bestimmt, von der Gesamtstimmung der Reden Jesu und des Johannesevangeliums weit genug abliegt. Aber diese Beobachtung führt Scheeben in keiner Weise zu einem Standpunkte, von dem aus die Gedanken der protestantischen Dogmatik etwa ergänzt werden könnten. Aus der berechtigten Betonung des göttlichen Wertes des rechten Lebenswerkes der Wiedergeborenen kann doch niemals folgen, daß Einzelwerke der Christen übersittlich und verdienstlich sein sollen. Übernatürlich und sittlich sind nicht Gegensätze, wie übernatürlich und fleischlich. Und nicht in der Beziehung des Handelns auf die Erreichung eines übernatürlichen Lohnes (des ewigen Lebens) liegt seine übernatürliche Art, sonst würde auch der Eudämonismus übernatürlich, sobald er sich höhere Ziele setzte als die vergänglichen, sondern darin daß Gottes Ziel, — das Reich Gottes, — das Ziel und der Bestimmungsgrund für das eigene persönliche Wollen wird und daß himmlische Kräfte in ihm offenbar werden. — So versteht Scheeben (III, 318 ff.) das Werk Christi ganz in den hergebrachten mittelalterlichen Gedankenformen 1) als Verdienst im weitesten Sinne in der Form der Fürsprache des Hauptes für die Glieder, 2) als Verdienst im engeren Sinne, d. h. als eine im Dienste Gottes vollbrachte wertvolle Leistung, gegenüber der die Gewährung der Heilsgnade vonseiten Gottes sich als rechtliche

Gegenleistung darstellt. Und zwar a) ist der Tod Christi der vollständige Ersatz für die in der Sünde enthaltene Verunehrung Gottes, also die Aufhebung der durch die Menschheitssünde kontrahierten Schuld, in der Form der satispassio, worin die strafende Gerechtigkeit anerkannt wird, — b) ist seine persönliche Gesamtleistung das schlechthin wertvolle Verdienst, welches nun, nachdem die strafende Gerechtigkeit nicht mehr im Wege steht, den Sündern die Nachlassung der Sünden erwirbt.

3) Die Antworten, welche die protestantischen Dogmatiker gegenüber dieser Erneuerung der katholischen Lehre vom Verdienste geben, führen nirgends zu einer grundsätzlicheren Erkenntnis des wirklichen Wesens des evangelischen Gegensatzes, sondern bewegen sich ausschließlich innerhalb der einmal eingenommenen Stellung. So Melanchthon in den loci von 1559 VIII. IX. Er beklagt das Wort meritum als die Quelle vieler Streitigkeiten und sagt mit dem heiligen Bernhard „zum Verdienste genügt zu wissen, daß unser Verdienst nicht genügt". Und er erkennt wohl die Bedeutsamkeit der wahrhaft guten Werke auch für Gott an „in reconciliatis bona opera merentur praemia" „mala opera integre repugnant voluntati Dei". Aber er leugnet, daß das ewige Leben unter diesen Gesichtspunkt fallen kann. Denn es wird als ein Gnadenlohn, den man erbt, dem Glaubenden geschenkt, auch wenn er keine Verdienste beibringt. Also kann es nicht zugleich im eigentlichen rechtlichen Sinne verdient werden. Um so weniger als bona opera nondum satisfaciunt Deo. So ist die katholische Lehre eine Verdunkelung des Verdienstes Christi und macht uns unser Heil ungewiß. Nur Christus hat verdient, — nicht für sich, wie Katholiken und Reformierte falsch behaupten, — aber für uns das ewige Leben (IX, 43).

Ganz in gleicher Weise begnügt sich Chemnitz in seiner Bestreitung der Tridentinischen Sätze damit, zu zeigen, daß die von der Reformation aufgedeckten Fehler der scholastischen Lehre auch in der neuen Lehrform nicht überwunden seien, auch wenn man vorsichtig genug sei, z. B. ein meritum de congruo nicht aus-

drücklich zu lehren, kraft dessen der Unwiedergeborne die prima gratia verdiene. Denn die ultima dispositio quae necessitat ad formam bleibe ja doch bei bloßer Unterstützung des Willens durch die gratia praeparans, also ohne die Wiedergeburt und die gratia gratum faciens, in der Macht des Menschen, und damit auch ein Billigkeitsanspruch auf die gratia prima selbst (IX. S. 1). Und in der Nebeneinanderstellung von meritum Christi und meritum justificatorum liege ja doch, nur in vorsichtiger Form, was Lindanus offen ausspreche, daß der gerechtfertigte Mensch sich selbst das ewige Leben verdiene (VIII. ex. I. IX. S. 1. 13). Wer zwischen uns und Gott die Ursache unsres Heils teilt, der schreibt sie im Grunde uns selbst zu (X. Q. 4, 4), während der rechte Begriff der Gnade jedes Verdienst auf unserer Seite ausschließt (VIII. S. 1. a. 6. X. Q. 4. 1). Wir erfüllen das Gesetz nie recht (X. Q. 4. 11. 12). Das neue Leben, welches in uns geweckt wird, ist immer nur werdend, also nie verdienstvoll (VIII. S. 4. 6). Und wenn die Heilige Schrift auch oft von einem Lohne spricht, so spricht sie doch nie von unserem Verdienste. Sie meint einen geschenkten „Gnadenlohn" und versteht darunter nie das ewige Leben, sondern besondere Gnadengaben (X. Q. 4, 1 sq. 11 sqq.).

Diese Beweisführung, die einem Kenner Augustins doch immerhin nicht sehr stichhaltig erscheinen konnte, geht nirgends auf den Grund der Sache. Wohl weiß Chemnitz, daß es überhaupt ein Wahn ist, Werke thun zu können, die über das Gesetz Gottes hinausgehen (X. Q. 3). Aber von dieser neuen evangelischen Erkenntnis, von welcher aus das ganze Gebiet hätte neugestaltet werden müssen, macht er doch nur Gebrauch, wo es sich um den erlösten sündigen Menschen handelt. Er bleibt bei dem Satze, daß eine wirkliche Erfüllung des Gesetzes, abgesehen von der Sünde, das ewige Leben hätte verdienen können, — läßt also das Rechtsverhältnis dem religiösen als das höhere übergeordnet sein (X. Q. 4. 9). Und so bleibt auch seine Ansicht vom Werke Christi unbefangen in den alten Bahnen, ja sie gestaltet diese Lehre noch entschiedener als die der mittelalterlichen Lehrer zu einer vom Rechtsstandpunkte beherrschten.

Gott hat in seinem Gesetze seinen unveränderlichen Willen als ewige Ordnung geoffenbart. Er verlangt impletio legis perfectissima et purissima, und für die Nichterfüllung satisfactio sufficiens ex condigno pro peccatis (VIII. S. 1. a. 7. 2). Beides hat die sündige Menschheit nicht zu bieten. Beides bietet Christus für sie. Die vollkommene sittliche Lebensleistung Christi thut der Forderung der Gesetzeserfüllung genug. Damit wird ein schon bei Osiander anklingender [1]) neuer Gedanke in das System eingeführt. Das sittliche Lebenswerk Jesu erscheint nicht mehr wie im Mittelalter als eine, in dem Thatbestand seiner Person eigentlich schon gegebene, um der sich in ihr offenbarenden vollkommenen charitas willen schlechthin wertvolle Leistung, sondern als eine die Forderung der sittlichen Weltordnung befriedigende satisfaktorische That, die aus dem Rahmen der Pflicht herausfällt. Und die stellvertretende Strafe, die Christus in seinem Tode ertragen hat, thut der Strafforderung des Gesetzes Genüge (IX. S. II. 2. 14. 17. X. Q. 4. 1). Also wird nicht wie bei Anselm die Ehre Gottes hergestellt, oder wie bei den Scotisten eine von Gott aufgestellte Forderung erfüllt, an deren Erfüllung er den Eintritt in die himmlische Welt gebunden hatte, — sondern die ursprüngliche und unveränderliche sittliche Weltordnung Gottes, die unter dem Rechtsschema vorgestellt wird, erhält die von ihr geforderte Strafgenugthuung. In diesem Sinne hat die Form. Conc. [2]) die Lehre als orthodox aufgenommen und festgestellt. Die göttliche Natur des Herrn erscheint nun im Gegensatze zu der mittelalterlichen Lehre als die in diesem Werke eigentlich handelnde. Durch sie wird Christi satisfactio et expiatio zu einer unendlichen und schlechthin freien und wird zu einer Leistung, qua aeternae et imutabili justitiae divinae quae in lege revelata est, satis est factum. Die obedientia activa et passiva Christi zusammen bilden das Heilswerk, durch welches die ewige göttliche Rechtsordnung verwirklicht und ihren Ansprüchen Genüge geschehen ist. Auf Seite der Menschen giebt es kein Verdienst, sondern nur Sünde, die das Gericht ver-

1) Vgl. Thomasius S. 44 ff.
2) Sol. decl. III. 15. 30.

dient, und Glauben, dem die Gnade geschenkt wird. Auf Christi Seite ist alles „Verdienst“ und zwar Verdienst im strengsten Sinne de condigno und superabundans.

Niemand wird sich dem Eindrucke entziehen, daß dieser Gedankenkreis gegenüber der gewöhnlichen scholastischen Lehre, für die Jesu Tod doch mehr oder weniger etwas innerlich nicht Notwendiges bleibt, das von Gott nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit oder Willkür angeordnet ist, von einem wahrhaft imponierenden Ernste ist. Seit Anselm wird zum erstenmale das große „Mysterium und Ärgernis“ des Christentums, der Kreuzestod des Gottessohnes, wieder als eine in Gottes eignem sittlichen Wesen begründete moralische Notwendigkeit verstanden. Und die Lehre ist auch tiefer und haltbarer begründet als bei Anselm. Nicht die Ehre Gottes, die gleich der eines geschädigten Privatmannes, Sühne verlangt, treibt den Gottmenschen in den Tod, sondern die sittliche Weltordnung, die ohne diesen Tod die Menschheit vernichten oder sich selbst aufgebend zugleich das innerste Wesen Gottes selbst aufgeben müßte. Nur der Gedanke der ewigen sittlichen Ordnung, als einer mit den unveräußerlichen Normen des Handelns Gottes selbst identischen, ist stark genug, um eine solche That zu tragen. In diesem Tode wirkt Gott selbst in menschlicher Erscheinungsform, und das giebt der That einen Wert, der sie über alle Maßstäbe der menschlichen Sittlichkeit hinaushebt und zu einem genügenden Äquivalent für die Sünden der Welt und für den Anspruch der Genugthuung fordernden sittlichen Weltordnung selbst macht. Und in diesem Tode leistet zugleich ein Mensch den Gehorsam und trägt die Strafe, die das Gesetz von der Menschheit fordert.

Aber dieser großartige Gedanke ist doch auf Voraussetzungen begründet, die selbst über das Maß der scholastischen Lehre vom Verdienste hinausgehen, und die innerhalb der neuen evangelischen Auffassung vom Wesen des religiösen Verhältnisses und der Sittlichkeit im Grunde schlechthin unerträglich sind. Christi Verdienst nimmt sich inmitten einer überhaupt auf Verdienst und Verdienstübertragung gegründeten Weltanschauung natürlich ganz anders aus, als da, wo dieser ganze Unterbau weggeräumt ist. Es geht

mit diesem Begriffe wie mit der Logoslehre, nachdem die alte realistische Vorstellung von den geistigen Kräften weggefallen ist, oder wie mit der Lehre von Inspiration und Wunder, nachdem die Glaubenskraft abhanden gekommen ist, die aus dem Geiste Gottes zu reden und von Gott Wunder erwarten zu dürfen fortwährend überzeugt ist.

Es kann sich hier natürlich nicht um die mannigfachen seit den Socinianern oft wiederholten Bedenken gegen die ganze dogmatische Behandlung dieser Lehre handeln. Es soll lediglich darauf hingewiesen werden, daß die Prämissen der Lehre vom Verdienste, welche die evangelische Ethik grundsätzlich aufgegeben hat, hier nicht bloß fortwirken, sondern im Grunde stärker angewendet werden, als bei den scholastischen Lehrern selbst. Man kann es freilich nur billigen, wenn gegenüber dem scotistischen Gottesbegriff gelehrt wird, daß Gott, obwohl schlechthin frei, doch gerecht handeln muß, also das nicht thun kann, was er selbst in seinem Gesetze als verwerflich bezeichnet hat, illa enim norma justitiae quae in lege est patefacta est aeterna immota et immutabilis Dei voluntas (Chemnitz ex. conc. Tr. S. 1. a. 7. 2). Aber das, was als die ewige Forderung des göttlichen Willens hingestellt wird, das ist doch nicht die nach der Heiligen Schrift im Wesen des Schöpfers begründete religiöse Stellung des Menschen zu Gott, sondern die unter Menschen übliche Art des Rechtsverhältnisses, quae requirit et pro peccatis satisfactionem plenissimam et ad justitiam requirit impletionem legis perfectissimam et purissimam. Dieser Auffassung gegenüber aber entspricht die scholastische Ansicht von Gottes Recht, Sünden zu vergeben, sobald dadurch der sittliche Weltzweck nicht gefährdet wird, offenbar den wirklichen Gedanken Gottes, wie sie im „Gesetze", d. h. im Alten und Neuen Testamente, offenbart sind, viel besser. Die Rechtsordnung, wie sie in den bürgerlichen Verhältnissen des Staatslebens gilt, wird — ganz im Widerspruche mit der Lehre der Propheten und Jesu, — als die dem religiösen Verhältnisse zwischen Gott und Mensch übergeordnete, innerlich notwendige, Norm für die Stellung Gottes zu den Menschen angesehen.

Die Leistung Christi soll einerseits die Erfüllung des Gesetzes sein. Aber nicht in dem Sinne, daß die vollkommene Lösung der höchsten sittlichen Aufgabe als für Gott schlechthin wertvoll und den Menschen ein neues Verhältnis zu Gott schaffend aufgefaßt würde. Sondern so, daß das durch eine nicht pflichtmäßige Leistung Christi erworbene Verdienst wie ein erworbener Rechtsanspruch auf die Gläubigen übertragen wird und sie so im Sinne eines Rechtsvorgangs von der Forderung des Gesetzes frei macht. Also einerseits soll eine überpflichtmäßige Leistung, ein meritum, ganz im Sinne der Scholastik angenommen werden. Anderseits soll eine Übertragung des Verdienstes auf andere stattfinden. Endlich soll die in Gottes eignem Wesen begründete Weltordnung dadurch befriedigt werden, daß sie einmal ohne Verpflichtung erfüllt wird, und dadurch soll eine an und für sich dem göttlichen Wesen weniger entsprechende Ordnung thatsächlich an ihre Stelle treten. Und doch, — wenn Gott selbst in der im Gesetze geoffenbarten norma justitiae den Ausdruck seines ewigen Willens hat, dem er nicht widersprechen kann, wie könnte der Sohn Gottes als menschgewordener diesem Willen anders gegenüberstehen als seiner Pflicht? Wenn man annehmen soll, daß seine göttliche Natur ihn darüber hinaushebe, so steht man doch wieder bei dem scotistischen Gottesbegriffe, der Gottes Freiheit als völlige Ungebundenheit gegenüber irgendeiner Norm versteht. Und wenn die sittliche Aufgabe der anderen Gotteskinder die durch den Beruf bestimmte fromme Lebensführung ist, die keinerlei selbsterwählte Werke und Leistungen über die Pflicht hinaus zuläßt, wie soll das Lebenswerk Jesu als eine Leistung erscheinen, die nicht unter den Begriff der Berufspflicht fällt? Damit würde das Leben der Gläubigen aus seiner inneren Einheit mit dem Leben Christi vollständig gelöst. Daß der ewige Gottessohn Mensch wird, und zwar ein Mensch in Niedrigkeit, das muß ja als etwas schlechthin außerhalb des Pflichtgedankens Fallendes angesehen werden. Aber das ist eben ein Handeln Gottes, also eine Offenbarung, nicht eine verdienstliche Leistung. Aber der als Mensch in Niedrigkeit Geborne kann gerade weil der Gott in ihm lebt, dessen unveränderlicher Wille sich in der sittlichen Ordnung offenbart, noch weniger als ein anderer Mensch

seiner Lebensaufgabe anders gegenüberstehen, als einer sittlichen Pflicht, in deren treuer, vollkommener, freier und frommer Vollbringung er seine Vollkommenheit erreicht.

Die Leistung Christi soll anderseits die satisfactio plenissima pro peccatis sein. Auch in dieser Behauptung wird der mittelalterliche Gedankenkreis ganz unbefangen zur Geltung gebracht, als ob er völlig unversehrt in die neue religiöse Auffassung herübergenommen wäre. Eine verdienstliche, weil unverschuldete und freiwillige, Straferduldung erscheint als das Mittel, um anderen die auf ihnen liegende Strafe abzunehmen. Und es wird nicht einmal, wie bei Thomas, auf die Einheit von Haupt und Gliedern oder, wie bei Luther, auf die in seiner Erlöserliebe gesetzte Einheit Christi mit seiner Kirche ein besonderes Gewicht gelegt. Der Standpunkt der Strafrechtsordnung wird in voller Schroffheit festgehalten. Verdienst, Übertragung des Verdienstes, Übertragung der Strafe auf eine stellvertretende Persönlichkeit, also die alten Kategorieen der mittelalterlichen Bußordnung, wirken unverändert fort. Ja sie sind in Wirklichkeit ins Ungemessene gesteigert, weil es sich hier nicht um ein Geheimnis handelt, das von Gott im letzten Grunde aus Zweckmäßigkeitsgründen geordnet ist, also auch weniger strenge Anforderungen an das Rechtsgefühl stellt, sondern um das unveräußerliche Recht der sittlichen Weltordnung selbst. Und es ist hier nicht wie in der mittelalterlichen Lehre, wo die satisfactio im Grunde gar nicht als wirkliche Strafe, sondern als eine verdienstliche in Liebe frei geleistete sittliche That aufgefaßt wird. Hier soll der volle furchtbare Ernst eines Strafvollzugs, es soll das Auswirken des Gerichts der sittlichen Weltordnung den Mittelpunkt des Geheimnisses bilden. Und die Gedanken, welche in der scholastischen Theologie neben der satispassio hergehen, — der Gedanke an die uns aus der Entfremdung mit Gott losmachende Offenbarung der Liebe Gottes im Tode Jesu, an die Überwindung der Tyrannenmacht der Welt und des Bösen für die Menschen durch die Übermacht der den Tod besiegenden Liebe, an die Erfüllung des Menschenlebens mit neuem göttlichen Inhalt, — sie verschwinden hier alle hinter dem furchtbaren Ernste des Gerichts, welches an dem Gottessohne für die schuldige Menschheit vollzogen wird.

Der Tod Jesu wird so ausschließlich unter dem Gesichtspunkte des Strafgerichts aufgefaßt, daß der Zusammenhang des Begriffs der satisfactio mit dem weiteren des meritum kaum noch empfunden wird. Zugleich aber wird uns zugemutet, die härteste aller Verleugnungen des Gerechtigkeitsbegriffes anzunehmen, daß nämlich die sittliche Rechtsordnung den Fluch, welchen die Sünde der Menschen angesammelt hat, auf das Haupt des Unschuldigen entladen und damit als Rechtsordnung befriedigt sein soll. Wohl mag in der Natur die Auswirkung angesammelter Kräfte genügen, um eine vorhandene Spannung aufzuheben, ohne Rücksicht darauf, gegen welchen Gegenstand sie sich entladen. Oder in der Weltgeschichte mag aufgehäufter Fluch in naturartig fürchterlicher Auswirkung Schuldige und Unschuldige zugleich begraben und so ein Neues heraufbeschwören. Aber der unveräußerliche Grundsatz des Strafrechtes ist doch, daß Strafe nur den treffen kann, der persönlich diese Strafe verdient hat. Keine Rechtsordnung würde befriedigt sein, wenn ein Freund oder Vertreter sich unter das Urteil des Richters über den Schuldigen stellen wollte.

4) So übernahm die Dogmatik der neuen Kirche einerseits die grundsätzliche Aufhebung des katholischen Zentralbegriffes des Verdienstes in allen den Stücken, welche das Heilsbewußtsein des Einzelnen angehen, — anderseits eine Weltanschauung, welche durch denselben Gedanken des Verdienstes überall sonst prinzipiell bestimmt blieb und eine Lehre vom Werke Christi, welche die Begründung auf den Gedanken des Verdienstes nicht bloß nicht abgeworfen, sondern sie an entscheidenden Punkten noch einseitiger betont hatte.

Die Lehrbildung, wie sie von Johannes Gerhard [1]) ausgeht, hat innerhalb der gegebenen Schranken alles gethan, um diesen Gedankenkreis klar und folgerichtig auszubilden. Gerhard giebt zu, daß das Wort „Verdienst“ obwohl nicht biblisch und auch von den Vätern in einem mehr allgemeinen Sinne gebraucht (*ἀξία, ἀξιοῦσθαι*), doch auch von den Protestanten zugelassen werden könne, wo es sich um die Werke der Christen handelt. Non abhorrent a vocabulo meriti. Weil unsere Schwachheit des Sporns der

1) Loci III. XVI ff.

Hoffnung bedarf, verheißt Gottes überschwengliche Gnade unseren Werken Lohn (L. XVII. 88). Aber das kann immer nur ein Verdienst im „uneigentlichen Sinne“, ohne Rechtsbedeutung vonseiten des Verdienenden (congrui) sein. Von irgendeinem wirklichen Verdienste (e condigno), welchem merces debetur ex justitia, und welches als eine dem Lohne gleichwertige Leistung an den Spender des Lohnes gelten soll, kann bei dem gefallenen Menschen niemals die Rede sein. Und wo es sich insbesondere um den Erwerb des ewigen Lebens handelt, da muß auch dieser ungenauere Begriff des Verdienstes vollständig abgewiesen werden. Da handelt nur die freie Gnade. Und merces ex gratia ist ein ξυλοσιδηρον. Particula gratiae omne excludit meritum sive dicatur de congruo sive de condigno; deest gratiae quidquid meritis deputas (Loci XVI. 155. XVII. 83. 100. Tr. de vita aet. VI. 41. VII. 8. 152). Wir verdienen die ewige Verdammnis und verdienen nicht einmal unser tägliches Brot. Wer an sein Verdienst denkt, wo es sich um das Heil handelt, der ist selbstgerecht und schmälert Christi Ehre (XVII 105 sq. XXV 502). Diese Gedankenreihe bedarf keiner weiteren Ausführung; sie ist einfach der Ausdruck des evangelischen Gegensatzes gegen die katholische Rechtfertigungslehre [1]).

Gerhard hat auch ein sehr deutliches Bewußtsein davon, daß die evangelische Vorstellung von der sittlichen Pflicht eigentlich den Begriff des Verdienstes im strengeren Sinne überhaupt ausschließen muß. Der Mensch leistet ja nie etwas anderes, als was er zu leisten verpflichtet ist. Obedientia primi hominis jam ante lapsum fuisset Deo utpote creatori debita; ergo proprie et accurate loquendo non fuisset meritoria (L. XVI. 102. Tr. de v. aet. VI) [2]). Auch wenn der Mensch sündlos wäre und alles vollbrächte, was ihm befohlen ist, könnte er etwas dem ewigen Leben Gleichwertiges nicht leisten, da ja nicht einmal unsre Leiden

1) Inter Deï gratiam et nostra merita in articulo justificationis et salvationis est perpetua oppositio. Tr. de v. aet. VI. 42.

2) Si opera nostra Deo jam ante jure domini sunt debita non poterimus quippiam illis mereri. (XVI. 91.)

dieser Herrlichkeit wert sind. Ein Geschöpf kann im Grunde ebenso wenig etwas verdienen, wie es etwas schaffen kann (L. XVI. 96. 155. XVII. 91. 93. 101. 102). Dieser Gedanke wird freilich nicht in seinen Konsequenzen entwickelt. Aber er zeigt, wie stark sich die evangelische Ethik gegen die Rechtsauffassung des Verhältnisses von Gott und Menschen trotz der traditionellen Lehre vom Urstande auflehnt.

Für das Werk Christi aber wird von diesen Gedanken gar keine Anwendung gemacht. Christi et nostra merita non subordinata sed opposita (XVII. 96. XXVI. 210) und inter Deï gratiam et Christi meritum non solum nulla oppositio sed etiam necessaria connexio, — das sind die Grundsätze, die hier zur Geltung kommen.

Die Ausdrücke meritum und satisfactio, die für Christi Werk in Betracht kommen, verhalten sich nach Gerhard, wie der allgemeinere Begriff zu dem besonderen, den er einschließt. Idem requiritur ad merendum et satisfaciendum, et omnis satisfactio est meritoria. Omne opus satisfactorium est etiam meritorium ut constat ex obedientia Christi (XXVI. 211). Die satisfactio hat nur die besondere Aufgabe, der justitia divina genugzuthun, damit gratia Deï locum habere possit in hominibus (XVI. 1. 31. Tr. de v. aet. VI. 42). Aber das, was Genugthuung leistet, ist Christi meritum, d. h. eine freie, nicht pflichtmäßige, Gott wohlgefällige Leistung, welche die von Gott vertretene sittliche Weltordnung befriedigt, indem sie Gott ein ihm wohlgefälliges Äquivalent für die Verletzung dieser Ordnung bietet. — Aber was in der mittelalterlichen Lehre ohne Schwierigkeit ist, das muß in diesem Zusammenhange vielfach bedenklich erscheinen. Wenn es sich um die verletzte Ehre Gottes handelt, die gleich der eines Privatmannes Sühne fordert, dann ist es selbstverständlich, daß die notwendige satisfactio nichts als eine besondere Leistung meritorischer Art ist. Und wenn die spätere Scholastik an eine von Gott aufgestellte Bedingung denkt, ohne deren Erfüllung das Gnadenverhältnis nicht eintreten soll, so ist das Erfüllen dieser Bedingung, also die satisfactio, ebenfalls nichts als eine meritorische Leistung von bestimmter Qualität. Daß sie

in der Form des Strafleidens verläuft, folgt aus der durch die Bußpraxis der Kirche selbstverständlich gewordenen Anschauung von dem Wesen der satisfactiones. Sie ist wohl an die Form des Leidens gebunden, aber im Grunde das Gegenteil einer Strafe, nämlich eine durch die in ihr sich geltend machende charitas wertvolle freie Leistung. Bei Gerhard aber liegt die Sache anders. Der Anselmische Gesichtspunkt der Ehre, die eine Sühne verlangt, also der Standpunkt des Privat- und Sachen-Rechts, wird, ohne daß das als eine radikale Veränderung der Frage empfunden würde, mit dem Standpunkte des öffentlichen Strafrechts vertauscht, nach welchem die sittliche Weltordnung eine Befriedigung durch den Vollzug der auf ihre Verletzung gelegten Strafe verlangt. Wenn dieser Gesichtspunkt klar durchgeführt wird, so ist das satisfacere justitiae divinae nicht mehr eine Aufhebung des Sündenfluchs durch eine meritorische, Gott wohlgefällige Handlung, sondern die Vollziehung des Sündenfluchs, — wie nach der Sprache des römischen Rechts der Verurteilte in seiner Hinrichtung dem Gesetz oder dem Urteile genugthut [1]).

Mit dieser Veränderung des Gesichtspunkts aber hört die relative Erträglichkeit des Gedankens der stellvertretenden Leistung auf. Und wenn das Verdienst einer Leistung in der Freiheit und Liebe bestehen muß, aus denen sie hervorgeht, so schließen Freiheit und Liebe an sich den Charakter der Strafe vollständig aus. Also insofern die Leistung Christi Verdienst ist, ist sie eigentlich nicht satisfactio, — insofern sie satisfactio ist, nicht Verdienst. Diese Unsicherheit des Gedankens spiegelt sich auch in Gerhards Sprachgebrauche. Bald heißt das Verdienst Christi das genugthuende (Tr. d. v. aet. VI. 42), bald heißt die Genugthuung die causa meritoria justificationis (L. XVI. 1. 31). Bald erscheint als modus satisfactionis die Strafe (L. XXVI. 202), bald die sittlich wertvolle Leistung (Tr. de vit. aet. VI. 42). Bald erscheinen satisfactio und meritum einander koordiniert (L. XVI. 36. 37. XXVI. 202. 211. 385). Bald werden sie als synonym behandelt. Opera satisfactoria sind als solche auch meritoria,

1) XXV. 205 judicio Deï satisfacere.

und meritum regni coelorum erscheint als gleichbedeutend mit satisfacere coram Deï judicio (Tr. de v. aet. VI. 32. L. XXV. 502). Die einfache Klarheit des Ausdrucks, wie sie bei Anselm oder Thomas vorliegt, läßt sich durchaus vermissen. Aber der Gesamtabsicht ist, die satisfactio als eine verdienstliche Leistung aufzufassen, durch die im Unterschiede von anderen Verdiensten, vermittelst Erduldung der von den Menschen verdienten Strafe der Gerechtigkeit Gottes genug gethan wird.

Eine grundsätzliche Klärung des Verhältnisses von meritum und satisfactio war innerlich unmöglich, da neue inkongruente Gedanken in Ausdrücken wiedergegeben werden sollten, die für ganz andere Gedankenkreise ausgeprägt waren. Wenn Ritschl meint, daß in Feuerborns Syntagma sacr. disq. Mbg. 1642 (vgl. III. 8) eine neue Würdigung des Verhältnisses beider Begriffe hervortrete, so scheint mir, daß dieser Theologe nur einen logischen Fehler zu der alten Sprachweise hinzugefügt hat. Er lehrt, daß das Verdienst Christi die satisfactio, aus der es entsteht, voraussetzt. Aber zugleich heißt es per istam satisfactoriam debitorum nostrorum exsolutionem Christus nobis meruit immunitatem. So zeigt er die volle alte Ungenauigkeit und Doppelsinnigkeit der Ausdrücke. Und wenn er meritum und satisfactio dadurch unterscheiden will, daß das meritum nobis, die satisfactio trinitati gelte, so ist das doch einfach ein logischer Fehler. Denn das meritum gilt der Trinität, indem sie dadurch verpflichtet wird, ebenso gut wie die satisfactio. Und die satisfactio gilt uns, insofern wir den Gewinn davon haben, ebenso gut wie das meritum.

Den letzteren Fehler hat auch Quenstädt in seine Unterscheidung beider Begriffe herübergenommen [1]). Er gesteht zu, hoc discrimen non servant omnes theologi, sed meriti appellatione etiam satisfactionem Christi comprehendunt. Aber wenn er selbst einen fünffachen Unterschied beider Ausdrücke festhalten möchte, so sind seine Gedanken wenig klar, — und zwar nicht bloß in dem einen Punkte, in welchem er mit Feuerborn übereinstimmt.

1) Syst. theol. P. 3. C. 3. M. 2. Sect. 1. Thesis 26 (1685)

Er hat allerdings darin recht, daß man das Gesamtwerk Christi wohl als meritorisch, aber nicht als satisfaktorisch bezeichnen kann, da z. B. das Wirken im Stande der Erhöhung nicht mehr satisfaktorisch ist. Aber das sagt doch nichts anderes als das Längstbekannte, daß der Begriff des Verdienstes der allgemeinere von den beiden ist. Und was Quenstädt sonst sagt, ist nirgends scharf und bestimmt. Es ist keineswegs ohne Beschränkung richtig, daß das meritum indebitum, die satisfactio ex debito sein müßte. Denn Christi Tod ist ebenfalls nur als indebitum eine satisfactio. Es ist ungenau, wenn Quenstädt das meritum als den effectus der den Gnadenstand herstellenden satisfactio betrachten will. Denn ebenso gut kann man die satisfactio als Folge des meritum hinstellen, ja nachdem man den Begriff enger oder weiter faßt. Es ist endlich nur halb richtig, daß das meritum es nur mit der positiven Herstellung der göttlichen Gnade, die satisfactio nur mit der Aufhebung der Strafe zu thun hat. Denn nur indem die göttliche Gnade hergestellt wird, kann die Strafe wirklich aufgehoben werden.

Es ist sehr begreiflich, daß die Anwendung der Begriffe meritum und satisfactio auf Christi Werk der protestantischen Dogmatik eine Reihe von Schwierigkeiten bereitet hat, welche das Mittelalter nicht gekannt hatte [1]). In einer Weltordnung, welche sonst nur Pflichten gegen Gott, und keine wirklichen Verdienste kennt, soll ein Werk verstanden werden, welches nicht Pflicht, sondern nur Verdienst ist. Und dieses Werk soll den Anspruch der sittlichen Weltordnung an die Menschen stellvertretend aufheben. Also soll 1) das, von dem es doch heißt, daß es auch für Gott eine unveränderliche Norm seines Handelns ist, zu

1) Die Sätze lauten bei Gerhard XXVI. 202. 211. Christus sanctissima sua obedientia ac passione acerbissima non tantum pro originali sed etiam pro actualibus peccatis nostris plenissime satisfecit et poenas peccatorum nostrorum in se recipiendo pro poenis temporalibus et aeternis propter peccata nobis debitis plenissimam satisfactionem Deo praestitit. Obedientia Christi non solum erat satisfactoria sed etiam meritoria. Quocumque enim opere vere satisfit Deo eodem etiam meritum aliquod, videlicet liberatio a malo et boni donatio, acquiritur.

gelten aufhörten, weil es einmal Befriedigung gefunden hat, — während doch sonst die der Welt immanente Rechtsordnung durch jede ihr zuteil gewordene Befriedigung nur gestärkt, nicht aufgehoben werden kann [1]). Und 2) soll in einem religiösen Systeme, welches nur freie Vergebung der Sünden für die Gläubigen kennt und jede satisfactio verwirft, das Leiden eines Unschuldigen als Befriedigung der Rechtsordnung durch Vollzug der von ihr geforderten Strafe gelten, während doch jede Strafe unlösbar an der schuldigen Persönlichkeit haftet, und wer in Liebe und Gehorsam mit Gott verbunden ist, wohl leiden aber nicht gestraft werden kann. Die größte Schwierigkeit aber liegt 3) darin, daß die lutherische Dogmatik als Subjekt dieses stellvertretenden Werkes auch die göttliche Natur Christi ansieht. Seit in der Lehre der Kirche mit meritum und satisfactio gerechnet ward, hatte man selbstverständlich immer nur die menschliche Natur Christi in Betracht gezogen, die allerdings als die menschliche Natur des Gottmenschen eine einzigartige Hoheit hat, welche ihrem Lieben und Leiden einen unvergleichlichen Wert giebt. Der Begriff des Verdienstes und der Genugthuung hängt ja notwendig daran, daß ein Mensch etwas leistet und leidet, was über seine Pflicht hinausgeht. Was Gott thut, wenn es auch vermittelst einer menschlichen Erscheinungsform geschieht, das ist Offenbarung, Überwindung der Welt, schöpferische Erneuerung. Aber es kann nie ein „Verdienst“, also auch nie eine „Genugthuung“ sein. Indem die lutherische Lehre, um ihre eigentümliche Theorie durchzuführen, die göttliche Natur Christi in der handelnden Person mit handelnd, und die menschliche als der göttlichen Eigenschaften teilhaftig denkt, zerstört sie die notwendigen Grundlagen ihres eigenen Dogma.

Es ist nicht nötig, die Hilfsmittel, mit welchen Joh. Gerhard und seine Nachfolger diese Schwierigkeiten zu überwinden gesucht haben, hier nochmals ausführlich zu besprechen. Ihre ganze Lehre hängt an der streng durchgeführten Communicatio idiomatum.

---

1) Etwas ganz anderes war der alte Gedanke, daß der unendliche sittliche Wert dieser Persönlichkeit unendlichen Lohn bei Gott hervorruft, und dieser auf uns übertragen wird.

Durch sie wird der Menschheit Christi die Göttlichkeit, also auch die Erhabenheit über die Geltung des Gesetzes verliehen. Si Christus juxta humanam naturam non est dominus legis, utique est homo legi subjectus, obstrictus ad Deum diligendum ex toto corde ... ergo dilectione illa suo non potuit legem pro nobis implere. Persona est quae agit et patitur (L. III. XVI. 1. 54—57). Also ohne die Communicatio idiomatum wäre Christi aktiver Gehorsam überhaupt eine Pflicht, nicht ein Verdienst, — und als Leistung bloß der menschlichen Natur wäre sein Werk wenigstens kein unendliches Verdienst (54). Als mit dem Logos verbunden, war Christus nicht verpflichtet, Gott so zu lieben wie es des Gesetzes Erfüllung ist (XVI. 56. XVIII. 96); er war frei vom Gesetze (XVIII. 96). Als mit göttlichen Eigenschaften ausgestattet galt sein menschliches Leisten und Leben als etwas Unendliches. — Wir verstehen, daß diese Logik weder den Katholiken noch den Reformierten sehr imponiert hat. Denn wenn das Gesetz der unveränderliche Gotteswille ist, wie soll dann eine Verklärung der menschlichen Natur durch die göttliche, die Person diesem Gesetze gegenüber „frei machen“, d. h. die innere Nötigung, demselben zu entsprechen, aufheben? Wie kann in der Ungebundenheit, in der Nichtverpflichtung zur Liebe Gottes, das Wesen des Göttlichen im Unterschiede von der Kreatur liegen? Schon diese Betrachtung allein zeigt, wie sehr hier neue Gedanken und alte Formen in ungenügender Weise verbunden sind, und wie entschieden die evangelische Verwerfung des meritum und der satisfactio auf dem ethischen Gebiete dazu drängt, auch die Soteriologie aus diesem Gedankenkreise freizumachen. Was die lutherischen Dogmatiker an die alten Formen bindet, das ist die anerkennenswerte Überzeugung, daß Gesichtspunkte des Wohlwollens und der Billigkeit unmöglich die mit Gottes ewigem Willen untrennbar verbundene sittliche Weltordnung und ihre Ansprüche hinfällig machen können. Mit vollem Rechte betonen sie, daß weder die Berufung auf Gottes vollkommene Freiheit noch auf seine Barmherzigkeit, über den Anspruch dieser ewigen Ordnung hinweghelfen kann (Gerhard L. XVI 35. 54. XXVI. 385). Aber daß die Kategorieen des meritum und der satisfactio überhaupt nur auf

dem Boden der Rechtsordnung und des Verhältnisses zwischen einander Gleichgestellten, nicht auf dem der sittlichen Ordnung und des religiösen Verhältnisses der Menschen zu Gott verständlich sind, das zu sehen hinderte sie die Ehrfurcht vor den geheiligten Gedankenkreisen, die nun einmal mit der vollen Anerkennung der Bedeutung des Heilswerks Christi unlösbar verknüpft schienen.

5) Auch die altreformierte Dogmatik ist nicht grundsätzlich über die mittelalterliche Lehre hinausgekommen, so rückhaltlos sie dieselbe auch auf ihrem eigensten Gebiete verwirft. Sie lehnt sich im Gegenteile in manchen Stücken noch enger an die scholastische Lehre an, so in der Abweisung der aus der Communicatio idiomatum für die Stellung Christi über dem Gesetze, für den unendlichen Wert seines Leidens und für die Mitbeteiligung seiner Gottheit an dem Verdienste abgeleiteten Folgerungen der Lutheraner und in der Einordnung des Verdienstes Christi in Gottes Prädestination [1]).

Die Verwerfung des menschlichen meritum auf dem Gebiete des Heils wird von Calvin [2]) mit denselben Ausdrücken und Wendungen ausgesprochen, die wir bei Joh. Gerhard (575 ff.) erwähnt haben. Und auch inbezug auf Christi Werk ist Calvin sich wohlbewußt, daß das Wort Verdienst nicht ohne Bedenken sei. Er schließt sich eng an die augustinische Form der Lehre an. Wenn man Christum simpliciter et per se opponere velit judicio Deï, so gilt auch von ihm, daß non reperitur in homine dignitas, quae possit Deum promereri. Denn die Menschwerdung selbst fällt nicht unter den Begriff des menschlichen Verdienstes, sondern des göttlichen Ratschlusses. Als Mensch aber konnte Christus durch kein Verdienst die Stellung des Weltrichters und des Hauptes der Engel verdienen (II. 17. 1—6). Also absolut

1) Vgl. Ritschl, Lehre von der R. u. V. I. 286 ff. Doch nennt Calvin es z. B. II. 17. 6 eine stulta curiositas und temeraria definitio der Scholastiker, wenn sie behaupten, daß Christus auch für sich selbst etwas verdient habe.

2) Inst. III. 15. 1 ff.

geredet, quum de Christi merito agitur non statuitur in eo principium sed conscendimus ad Deï ordinationem quae prima causa est (II. 17. 1).

Und doch verwirft Calvin ebenso entschieden wie die Lutheraner eos qui nomen meriti Christi audire non sustinent quo putant obscurari Deï gratiam (II. 17. 1). Omnia Christi merito adeptus est credens (III. 15. 6). Das Verdienst Christi muß eben als Offenbarung des Gnadenwillens Gottes aufgefaßt werden. Dann fällt jede Schwierigkeit weg; denn quae subalterna sunt non pugnant. Daß etwas was eine Offenbarung des ewigen Gnadenwillens Gottes ist, eben deshalb unmöglich ein meritum recte et proprie dictum Gott gegenüber sein kann, das hat Calvin nicht gefühlt. Und doch ist seine Anschauung natürlich weit entfernt von der inneren Geschlossenheit, mit welcher die altlutherische Lehre vom Verdienste Christi auftritt.

Daß ein Verdienst und eine Genugthuung Christi vorliegen, das ist nach Calvin nur aus der Thatsache zu folgern, daß durch sein Werk die Versöhnung hergestellt ist (II. 17. 3—5). Si hic effectus est fusi sanguinis ut non imputentur nobis peccata, sequitur eo pretio satisfactum esse judicio Deï. Und wenn Gott uns um Christi willen so ansieht, als ob wir das Gesetz erfüllt hätten, so muß Christi Gerechtigkeit favorem Deï nobis promerita esse. Wo satisfactio, placatio, poena und passio zusammentreffen, da muß ein meritum vorhanden sein. Und dieses meritum hat Jesus durch sein freiwilliges Strafleiden erworben. Nicht durch sein Leiden an sich. Si Christus a latronibus jugulatus fuisset, vel tumultuarie caesus per seditionem vulgi, in ejus modi morte nulla satisfactionis species extitisset (16). Aber daß er freiwillig und im Gehorsam gegen den Vater personam sontis et malefici sustinuit, als reus ad tribunal gebracht, und an der maledicta crux gestorben ist, das ist sein Verdienst und seine Genugthuung.

So wertvoll dieser letzte Gedanke ist, so lose ist sonst das Gedankengewebe ganz gegen Calvins sonstige Art. Er hat einerseits die lutherische Neubildung nicht mitmachen können und bleibt ganz

in den Ausdrucksformen der Scholastik [1]). Aber anderseits fehlt ihm der ganze Hintergrund, der die scholastische Lehre vom Verdienste trägt und verständlich macht. Sobald nachgewiesen werden kann, daß die Thatsache der Sündenvergebung und der Versöhnung Gottes auch ohne den Begriff des meritum und der satisfactio Christi verstanden werden kann, fällt Calvins Begründung dieser Lehre völlig dahin. Seine eigenen Gedanken weisen vielmehr, wie die Luthers, daraufhin, die Vernichtung des Sündenfluchs der Menschheit im Fleische Christi nicht als eine That, die Gott verlangt, als meritum oder satisfactio, sondern als ein Werk, welches Gott thut, aufzufassen, also als Offenbarung der Liebe Gottes, zu deren Werkzeug sich Christus macht. Er sagt Inst. II. 16: peccati vim abolevit pater quum in Christi carnem translata fuit ejus maledictio.

Eine wirklich folgerichtige Verwerfung der rechtlichen Auffassung des Werkes Christi findet sich nur bei den Socinianern. Aber ihr Gegensatz gegen die herrschende Lehre ruht auch in diesem Stücke nicht auf einer besseren Durchführung der evangelischen Gedanken. Es sind im wesentlichen die Bahnen des Scotismus und Nominalismus, auf denen sie gehen, und über die sie in ihrer nüchtern verstandesmäßigen Weise hinausgehen, wo die Autorität der Kirche die alten Lehrer daran gehindert hatte. So ist es sehr verständlich, daß die evangelischen Kirchen sich hier abgestoßen fühlten, und nur die rationalistische Entleerung der dem Interesse der Frömmigkeit teuren und unentbehrlichen Geheimnisse, nicht den berechtigten Gegensatz gegen die römischen Abwege sahen [2]).

Jesu Gehorsam ist nach den Socinianern an sich selbst ebenso wenig ein Verdienst wie der unsrige. Er wird es nur, weil Gott es so geordnet und verheißen hat. Weder für sich, noch für uns

1) Es ist ein Irrtum, wenn Ritschl, Jahrb. f. d. Th. V. 620 das meritum bei Calvin auf das beneplacitum Gottes, die satisfactio auf seine Gerechtigkeit beziehen will. Satisfactio ist für Calvin einfach die Seite des aus Gottes beneplacitum folgenden meritum Christi, nach welcher die von der Gerechtigkeit geforderte poena vicaria getragen wird.

2) Vgl. zu dem Folg. Fausti Socini Senensis Praelectiones theologicae. Rakau 1609 de Christo salvatore Cap. 18 ff.

hat er proprie etwas verdient, d. h. so daß er nach dem Maße des Rechtes eine satisfactio abundans an Gott geleistet hätte, und unsere mangelhafte Gesetzeserfüllung „plenissime supplevisset". Es handelt sich nur um die Erfüllung einer Bedingung unserer Seligkeit, welche Gott einmal zu unserm Heile so geordnet hatte, obwohl er auch ohne sie die Vergebung unserer Sünden wollen konnte und gewollt hat [1]).

Eigentlich hat Christus sich für sich selbst dargebracht, — zwar nicht für seine Sünden, die er nicht hatte, aber für die Aufhebung seiner Sterblichkeit und Leidensfähigkeit (Cap. 29, S. 185). Sein Tod war sein Eingang in den Himmel als Priester. Ohne ihn hätte Christus nicht die Macht erlangt, die ihm Gehorchenden vom ewigen Tode zu befreien (Cap. 23. 24. 29, S. 146. 153. 191). Mit diesem Eingange in den Himmel ist seine oblatio perfecta. Die Bedingung ist erfüllt, welche Gott für die längst vorher beschlossene Sündenvergebung gestellt hatte. Also von einem Verdienste oder von einer satisfactio ist keine Rede. Ubi debitum ibi nullum verum et proprium meritum. Pontifex non ea ratione populi peccata expiavit quod pro illis satisfecisset, sed quod ea faceret quibus peractis ex divina benignitate expiatio ante promissa reïpsa consequebatur, vel etiam quod expiationem praedicto modo consecutam esse declararet. (Cap. 27, S. 177) [2]).

So ist hier der falsche Gesichtspunkt des Rechts allerdings aufgegeben, aber um den Preis der Annahme eines unverständlichen, an sittliche Bedingungen nicht gebundenen Willküraktes Gottes. Wir sollen das Werk Christi allerdings nicht mehr als meritum begreifen, aber dafür wird uns zugemutet, es als eine in sich wertlose und unbegründete Leistung zu verstehen, zu der das furchtbare Geheimnis des Kreuzes des Gottessohnes in einem

1) Christi supplicio peracto liberatio a reatu peccatorum nostrorum consequitur quae jam antea erga nos Deï misericordia fuerat constituta. Cap. 23. S. 147.

2) Wie bei F. Socin kann auch bei Limborch nur in dem scotistischen Sinne von Verdienst die Rede sein. III. 20, 5; 19, 2; 18, 5; 22, 2. Vgl. Ritschl I, S. 328 ff.

unerträglichen Mißverhältnis steht. Es schrumpft zu einem Hilfsmittel zusammen, welches Gott geordnet hat, um den längst beschlossenen Versöhnungsrat offenbar zu machen. Christi Tod ist wohl mit thätig bei unserer Rechtfertigung gewesen. Aber schlechthin nicht als eine Ursache derselben, sondern nur als ein Faktor bei ihrer zeitlichen Verwirklichung. — Und diese Gedankenreihe wird den biblischen Voraussetzungen und den Interessen des Glaubens dadurch nicht besser gerecht, daß der socinianisch-arminianische Konrad Vorstius [1]) im Sinne Abälards eine Notwendigkeit für Christus, Gott bis zum Tode gehorsam zu sein und viel Bitteres zu erdulden, dadurch erweisen will, daß er uns nicht bloß lehren mußte, daß Gott die beharrenden Sünder strafen, den Reuigen aber frei verzeihen wolle, — sondern uns durch die Mitteilung der Gnade Gottes auch bekehren sollte. Ebenso wenig durch den ähnlich gedachten bekannten Vermittelungsversuch des Hugo Grotius, der die Notwendigkeit des Todes Christi aus der Absicht Gottes erklären will, die heilige Scheu der Menschen vor dem furchtbaren Ernste der sittlichen Weltordnung nicht durch bedingungslose Sündenvergebung zu erschüttern. Das heilige Geheimnis von Golgatha wird da zu einem in pädagogischer Absicht vollzogenen Strafexempel zum Besten der moralischen Erziehung der Menschen. Solche Gedankengänge gehen im Grunde ganz in den Bahnen der schlechtesten mittelalterlichen Theologie. Sie vermeiden wohl die falsche juristische Auffassung der Genugthuung Jesu. Aber sie opfern dafür den Tiefsinn schriftmäßiger religiöser Überzeugung, der in der Kirchenlehre verborgen liegt, und sie fühlen nirgends, wo der eigentliche Grund liegt, der die kirchlichen Theorieen unbefriedigend macht.

6) Es könnte in der Gegenwart überflüssig erscheinen, die Lehre vom Verdienste und ihre Anwendung auf das Werk Christi in der evangelischen Kirche ausdrücklich zu bestreiten. Denn von dem Begriffe des Verdienstes aus wird jetzt fast nirgends mehr

---

1) Tractatus theologicus de Deo sive de natura et attributis Dei 1610.

die Versöhnungslehre verstanden. Und daß die Rede vom „heiligen Verdienste Jesu“ nicht bloß in unsern so durchweg mittelalterlich gefärbten Liturgieen fortlebt, sondern auch in der Sprache der Theologie nicht verstummt ist, würde ja an sich keine große Wichtigkeit haben. Aber wer sich vergegenwärtigt, daß die gesamte kirchliche Lehre von der satisfactio doch auf dem Boden der mittelalterlichen Vorstellung vom meritum steht, — wer es erlebt hat, nicht bloß wie Schleiermachers und Ritschls Theorieen von der Versöhnung, weil sie mit den mittelalterlichen Voraussetzungen völlig gebrochen haben, von der in unsern kirchlichen Kreisen herrschenden öffentlichen Meinung als eine Entleerung des Glaubens empfunden werden, sondern wie auch v. Hofmanns Gedanken von Philippi, Thomasius und Harnack noch 1857 als mit der „Substanz des Bekenntnisses der lutherischen Kirche unverträglich“ bekämpft sind, der wird doch nicht bezweifeln, daß ein vermeintlich Überwundenes thatsächlich noch in voller und wirksamer Lebendigkeit unter uns vorhanden ist. Es hat doch auch im Mittelalter Jahrhunderte gedauert, bis die schon von Anselm widerlegte Lehre von einer Erledigung des Rechtsanspruchs des Teufels an un durch Christi Tod wirklich aufgehört hat fortzuwirken. Noch bei Abälard ist ihre Bestreitung von der Mehrzahl der Zeitgenossen als rationalistische Flachheit empfunden worden. Offenbar fühlt sich ein großer Teil der Frommen vor dem Gerichte Gottes wirklich besser geschützt, wenn er sich auf eine rechtliche Abmachung, als wenn er sich auf große religiöse und sittliche weltumwandelnde Thaten verläßt. Und die wirklichen Gedanken der christlichen Versöhnungslehre fordern eine so große Kraft des Glaubens, daß die Versuchung immer vorhanden sein wird, sich ihren Gewinn bequemer zurechtzulegen und ihn sich in äußerlich greifbarer Weise zu sichern, indem man die Lehre in den Kreis menschlicher Rechtsanschauungen herabzieht.

Der Begriff des Verdienstes kann bei der richtigen ethischen Auffassung der Lebensaufgabe und der Pflichten, die sie dem Menschen auferlegt, selbst unter Menschen nur einen sehr beschränk-

ten Kreis für seine Geltung beanspruchen. Auf dem ganzen Gebiete der eigentlichen Rechtspflicht ist er selbstverständlich unstatthaft. Da kann es sich wohl um ein Zurückbleiben hinter der Verpflichtung, ein malum meritum, handeln, das Strafe nach sich zieht; aber nie um ein bonum meritum. Das Geleistete, zu dem man rechtlich verpflichtet ist, kann einen Anspruch auf Lohn an sich nicht begründen. Ein solcher Anspruch findet nur statt, wenn die Verpflichtung ausdrücklich unter der Bedingung übernommen wird, daß dadurch auffeiten des Empfängers die Pflicht einer bestimmten Gegenleistung begründet werden soll. Aber ein solcher Fall kann niemals da eintreten, wo der die Pflicht Erfüllende an sich verpflichtet ist, mit seiner ganzen Leistungsfähigkeit für den andern zu wirken. Weder zwischen Knecht und Herrn (im antiken Sinne), noch zwischen Kind und Eltern kann von einem Anspruch auf Lohn die Rede sein. Nur zwischen Menschen, die wenn auch vielleicht für bestimmte Gebiete des Lebens in ihrem gegenseitigen Verhältnisse rechtlich gebunden, doch für andere Gebiete ohne Rechtspflicht einander gegenüberstehen. Da kann durch Vertrag eine freie Leistung stipuliert werden, für die ein bestimmter Lohn zugesagt wird. In solchem Falle ist uns freilich nicht das Wort meritum, wohl aber das Wort praemium geläufig. Und es steht der Aussage nichts im Wege, daß der die Leistung Vollbringende sich auf den der Leistung entsprechenden Lohn ein meritum de condigno, d. h. nach strengstem Rechte einen Anspruch erworben hat.

Daß ein solches Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen schlechthin undenkbar ist, muß jedem, der Religion und Ethik evangelisch auffaßt, selbstverständlich sein. Nicht etwa bloß deshalb, weil der sündige Mensch hinter dem, was er leisten soll, stets zurückbleibt, also wohl ein malum meritum, aber nie ein bonum meritum gewinnen kann. Sondern auch ganz abgesehen von der Sünde. Zwischen Gott und seinen Geschöpfen kann überhaupt nur das religiöse Verhältnis als das normale gedacht werden, d. h. die völlige Hingabe der geschaffenen Persönlichkeit an Gott. Wenn also schon zwischen Knecht und Herrn, Kind und Vater der Verdienstbegriff unmöglich ist, so gilt das zwischen Mensch und Gott

im vollkommenen Sinne. So verbietet das Wesen der Religion den Gedanken an ein Verdienst Gott gegenüber überhaupt. Und selbst wenn man dogmatisch annähme, daß Gottes Weisheit oder Gnade den Menschen eine Sphäre der Freiheit eröffnen könnten, für welche ein Vertragsverhältnis nach den Gesichtspunkten von Verdienst und Lohn denkbar wäre, so würde die Ethik Einsprache erheben. Der Wille Gottes stellt für jede Persönlichkeit eine einheitliche zusammenhängende Aufgabe: den göttlichen Zweck in der Welt nach Maßgabe ihrer besonderen Kräfte, Verhältnisse und Aufgaben, also im Zusammenhange ihres Berufs, zu fördern, so gut sie es vermag. So bleibt nur die Wahl zwischen zwei Annahmen. Entweder muß die gesamte sittliche Lebensführung als etwas innerlich nicht Notwendiges angesehen werden, welches von dem Menschen frei auf das Versprechen eines Lohnes hin übernommen wird. Damit würden die ersten Elemente der Pflicht und der sittlichen Aufgabe dahinfallen. Oder es bleibt innerhalb dieser einheitlichen Lebensführung schlechterdings nichts übrig, was der sittlichen Aufgabe nicht angehörte, also ein Verdienst Gott gegenüber begründen und Lohn beanspruchen könnte. Auch die höchsten und wunderbarsten Leistungen heldenmütiger Liebe sind doch nur, was mit diesen Kräften und mit diesen Verhältnissen zu leisten sittliche Pflicht ist. Wären sie das nicht, so wären sie ein schönes und glänzendes aber pflichtwidriges Abenteuersuchen auf dem sittlichen Gebiete. Gewiß wird jede sittliche Lebensführung und jedes Stück in ihr, so weit es ein echtes Stück christlicher Sittlichkeit ist, wirksam und lebenzeugend, Erfolge begründend und seligmachend sein; denn Gottes Zweck ist ein Liebeszweck. Aber ein Verdienst kann das nicht begründen. Und für Verdienst kann Gott auch nicht dadurch Raum schaffen, daß er den Menschen etwa nur die elementaren Leistungen als ihre Pflicht auferlegte. Denn aus einer einheitlichen Leistung können nicht einzelne „Werke“ ausgesondert werden, und es giebt nichts „Elementares“ in wahrer Sittlichkeit [1]).

1) Wer freilich mit Reinhard chr. Moral I. 336. § 87 den Begriff des Verdienstes aus der Übereinstimmung einer freien Handlung mit der vorhandenen Verbindlichkeit ableitet, — der wird hier nicht einstimmen können. Aber sein Sprachgebrauch ist dann die Verneinung der ganzen Geschichte dieses Begriffs.

So müßten wir das Verdienst auf einem andern Gebiete suchen. Auch ohne daß durch Rechtsordnung ein Vertrag zustande kommt, können Menschen in dem Zusammenhange des gesellschaftlichen Lebens andern Menschen Förderungen, Wohlthaten und Gefälligkeiten erweisen, auf welche diese ein Recht nicht haben. Dadurch erwerben sie sich allerdings nicht einen rechtlich meßbaren, wohl aber einen moralischen Anspruch auf Lohn, den kein sittlich normal Gearteter anzuerkennen sich weigern wird, — einen Anspruch, dem der Verpflichtete sich um so mehr und um so reichlicher zu genügen getrieben fühlen wird, weil keine Rechtsforderung, sondern der eigene sittliche Impuls der Dankbarkeit, Billigkeit und Freundlichkeit dabei entscheidet. Also ein meritum de congruo kann es im gesellschaftlichen Leben zweifellos geben, natürlich ganz ohne Rechtscharakter und Rechtswirkung. Und eben darum kann es ohne Bedenken auch auf Dritte übertragen werden. Der Verpflichtete wird, wenn keine sittlichen oder rechtlichen Bedenken dagegen vorliegen, gern bereit sein, seine Verpflichtungen auch dadurch abzutragen, daß er auf den Wunsch seines Wohlthäters andern, denen dieser verbunden ist, gesellschaftliche Förderung zuwendet. Eine eigentliche Rechtsverpflichtung freilich könnte nur an den abgetragen werden, dem sie zukommt. Ihm müßte überlassen bleiben, das ihm auf diese Weise zukommende Gut nach seinem Willen zugunsten anderer zu verwenden. — Aber auch in diesem Sinn kann der Begriff nicht auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch übertragen werden. Denn einerseits ist es unmöglich, über die Pflicht hinaus Gott etwas ihm Angenehmes zu erzeigen, da gerade das der Inhalt der religiösen und sittlichen Pflicht ist, Gottes Ehre zu suchen und sein Reich zu fördern. Nur um solche Wesen können wir uns gesellschaftlich verdient machen, die Bedürfnis, Wünschen und Entbehren kennen und uns gleich stehen. Und Gott kann uns auch nicht aus Gnade in den Fall versetzen, uns um ihn verdient zu machen. Denn dann müßte er die sittliche Pflicht überhaupt aufheben und damit wieder den Verdienstcharakter der einzelnen That unmöglich machen. Anderseits aber ist in Gott, als der Liebe, der vollkommene Wille schon vorhanden, da wohlzuthun, wo sittliche Gründe es ihm nicht unmöglich machen. Also ist kein Raum dafür, diese Gesinnung in ihm für uns oder andere erst hervorzurufen.

Am wenigsten aber leidet es eine Anwendung auf Gott und uns, wenn man darauf hinweist, daß ein Mensch sich um Wissenschaft, Vaterland, Kunst oder dgl. „verdient" machen kann. Denn da handelt es sich um die Förderung bestimmter Gebiete des gemeinschaftlichen Lebens, für die sich der Dank derer geziemt, die durch diese Förderung in ihren Lebensinteressen bereichert und entwickelt werden. So würden „Verdienste um das Reich Gottes" nur den Dank der dadurch in ihrem eignen Leben Geförderten herausfordern. Für Gott, zu dessen Dienste wir alle schlechthin verpflichtet sind, sind solche Leistungen wohl wertvoll, aber er kann nie durch sie als „verpflichtet" erscheinen, da in ihnen ja seine Kräfte und Zwecke selbst die wirkenden sind. So muß der Gedanke an Verdienst und Lohn, als aus dem Rechtsleben Gleichgestellter oder aus dem Gesellschaftsleben aufeinander Angewiesener entstanden, für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch abgewiesen und mit höheren Gedanken vertauscht werden. Denn in der falschen Form bergen sich ja allerdings unverkennbar richtige, auch von der Heiligen Schrift oft betonte Gedanken.

Alles Wirken der Menschen, in denen Gott wirkt, muß einen ewigen Wert und unvergängliche Wirkung haben. Denn Gott ist Leben, und die Äußerungen dieses Lebens können nicht erfolglos gedacht werden. So muß alles aus Gottes Geist stammende, folgerichtig auf das göttliche Ziel gerichtete Handeln, einen Erfolg für den Handelnden in sich selber tragen. Und nicht bloß in dem Sinn, daß solches Handeln auf die Persönlichkeit, von der es ausgeht, notwendig heiligend zurück wirkt, die Gesinnung kräftigt, den Willen stärkt, die Einsicht mehrt, den Charakter befestigt und die Natur geschickter und williger zum Dienste des sittlichen Zwecks macht, — also an dem „geistlichen Leibe", an dem Organismus, welcher dem heiligen Geiste entspricht, nährend und übend mit schafft. Sondern auch deshalb, weil nach dem Wesen der sittlichen Weltordnung die endgültige Gestalt, in welcher sich Gott in jeder einzelnen Persönlichkeit offenbart, die besondere Art ihrer Seligkeit und ihres Wirkens, ihre Stellung in dem geistigen Leibe der Vollendeten, nicht ohne Zusammenhang mit der Art und Weise sein können, in welcher das Leben Gottes und Christi sich in ihr ausgewirkt und auf die Entwickelung der Persönlichkeit zurück gewirkt hat. In diesem Sinne

folgen „die guten Werke“ dem Vollbringenden nach in die Ewigkeit; sie bleiben ihm als sein wahres und wirkliches Eigentum, als Schätze im Himmel, die unverlierbar und unvergänglich die Seligkeit und Vollkommenheit bedingen. Wer da hat, dem wird gegeben; wer im kleinen treu war, wird über Großes gesetzt; die fünf Pfunde erwerben fünf Städte; aber kein in Liebe, um des Himmelreichs willen, gegebener Becher kalten Wassers bleibt ohne Lohn, so wenig wie die großen Leistungen der Aufopferung des Liebsten um der Sache Christi willen [1]). Also hängt die besondere Ausgestaltung der Individualität in der Ewigkeit, der Grad ihrer Wirkungsfähigkeit und der Reichtum ihres Lebens, mit sittlicher Notwendigkeit von der Bewährung des neuen Lebens im Handeln für das Reich Gottes ab. Nicht ein unterschiedsloses Einerlei von „Begnadigten“ läßt uns die Heilige Schrift als Ziel der Menschheit sehen, sondern eine unendliche Mannigfaltigkeit und Fülle persönlichen Lebens in der vollendeten Menschheit. Und diese Mannigfaltigkeit geht nicht mehr wie auf Erden aus den verschiedenen Naturbedingungen hervor, sondern aus der verschiedenartigen sittlichen Entfaltung des neuen Lebens, das die Gnade geschenkt hat.

Wenn man diesen innerlich notwendigen Erfolg der sittlichen Lebensführung und ihrer einzelnen gesunden und wahrhaften Äußerungen mit der volkstümlichen Sprache der Bibel „Lohn“ nennen will, so läßt sich dagegen nichts einwenden, auch wenn die wissenschaftliche Sprache einen anderen Ausdruck als weniger mißverständlich vorziehen würde. Denn es handelt sich ja in der That um einen Erfolg des Wirkens, der ihm nach der sittlichen Ordnung der Welt zuteil wird. Und gegenüber aller scheinbaren Erhabenheit der Philosophie der Schulstube werden es sich die Christen niemals nehmen lassen, nach der Anweisung der Heiligen Schrift sich im Kampfe mit der Welt in und außer ihnen, in Not und Schwachheit, durch die Hoffnung auf solchen „Lohn“ stärken und begeistern zu lassen. Denn der Mensch ist keine ethisch fungierende Maschine,

1) Wie ja Christi eigene Stellung als κυριος, seine χαρα und δοξα mit der Bewährung in seinem einzigartigen Erdenwerke in Kausalzusammenhang gestellt werden. (Phil. 2. Hebr. 12. Joh. 17.)

sondern ein lebendiges Wesen. Er macht sich selbst notwendig zum Zwecke und soll das auch thun, nur in der richtigen Weise, und nur nicht so, daß er sich in seiner sinnlichen Vereinzelung zum höchsten Zwecke setzt. So gehört das Bewußtsein eines bleibenden Erfolgs zu den Motiven, welche eine gesunde und freudige Sittlichkeit nicht entbehren kann. Der höchste Zweck muß als ein Ziel empfunden werden, welches nicht bloß überhaupt, sondern auch in der handelnden Persönlichkeit selbst Verwirklichung findet.

Aber wenn man das Wort „Lohn" zulassen mag, obwohl es sich ja im Grunde nicht um etwas handelt, was nach dem Maße des Rechts äußerlich gegeben wird, sondern um den notwendigen Erfolg eines organischen Prozesses, so muß der Ausdruck „Verdienst" um so entschiedener aus dem sittlichen Gedankenkreise ganz ferngehalten werden. Ein „Verdienst um Gott" hat sich der Mensch nicht erworben, wenn er seine Christenpflicht mit größerer oder geringerer Treue, Hingebung und Kraft vollbracht hat. Und das gilt nicht bloß im Hinblicke auf die menschliche Sünde. Es könnte auch dann nicht anders sein, wenn man, wie in der kirchlichen Lehre vom Urstande und von der justitia originalis, an eine vollendete menschliche Leistung denken würde. Denn auch da könnte man nicht die sittliche Pflicht auf das Maß „weltlicher Rechtbeschaffenheit" beschränken, und eine höhere aus einem donum superadditum folgende nicht pflichtmäßige Sittlichkeit daneben stellen, welche das ewige Leben „verdient". Sondern man müßte die gesamte vollkommene Lebensleistung des mit Gottes Kräften ausgestatteten vollkommenen Menschen als sein von Gott geordnetes pflichtmäßiges Ziel, und das Zurückbleiben hinter diesem Ziele nicht als „Verlust des Verdienstes", sondern als „Sünde" beurteilen. Und das innerste Wesen der Frömmigkeit macht an sich den Gedanken an einen Dienst, den der Mensch durch das Gute, welches er schafft, Gott erweisen soll, innerlich unmöglich. Man wird bei folgerichtigem Denken unweigerlich in die Wahl zwischen zwei sich ausschließenden Ansichten gestellt. Entweder hat Gott nach seinem ewigen Gnadenwillen das Verhältnis der Menschen zu sich so geordnet, daß er ihr sittliches Werk, obwohl es eigentlich Pflicht wäre, als Verdienst ansehen und ihr ewiges Ziel als Lohn ihres Verdienstes, und nur in dieser Form,

ihnen geben will. Wenn das sein Wille ist, dann wird er auch auf dem Gebiete des christlichen Heils kein anderes als dieses Rechtsverhältnis wollen. Denn das, was durch Christus verwirklicht wird, kann nicht als etwas schlechthin anderes gedacht werden, als das, was in Adam beabsichtigt war, wenn doch beides in der Einheit des einen ewigen Ratschlusses Gottes gedacht werden soll. Und wenn Gott überhaupt das, was er fordern kann, als Verdienst der Menschen anzusehen und zu belohnen gewillt ist, so ist keine Schwierigkeit, anzunehmen, daß er das auch bei dem begnadigten Sünder thut, indem er auch bei ihm das Maß der Pflicht nach dem Durchschnittsgrade der sittlichen Kräfte mißt, und überall, wo der wirklich himmlische Sinn der charitas sich wirksam erweist, ein über das Maß der Pflicht hinausgehendes, des ewigen Lebens würdiges Verdienst anerkennen will. Dann sind auch für das Christenleben die consilia evangelica, die satisfactiones, die überschüssigen Werke, kurz der ganze Apparat des verdienstlichen Handelns zum Erlangen des ewigen Lebens im Grunde selbstverständlich. Und der Christ braucht nicht zu fürchten, der Gnade Gottes und der Bedeutung Christi unrecht zu thun, wenn er auf sein Verdienst blickt. Denn es stammt ja nur aus Gottes Gnade und aus der Kraft dessen, was Christus gethan hat. Das ist der in sich durchaus verständliche und folgerichtige Gedanke der katholischen Frömmigkeit.

Oder der Christ weiß aus dem in Christus ihm erschlossenen Verständnisse des Willens Gottes, daß diese Beurteilung seines Heilsstandes *religiös verderblich* und *sittlich unmöglich* ist. Er weiß, indem er das Evangelium von der Gnade Gottes gläubig hinnimmt, daß ihm das ewige Leben mit der sündenvergebenden Gnadenthat geschenkt ist, welche die Trennung zwischen ihm und Gott aufgehoben und ihn der Vaterliebe Gottes gewiß gemacht hat. Und er weiß, daß diese im Glauben ihm geschenkte Gewißheit durch kein eigenes Verdienst gemehrt werden kann, daß sie vielmehr, wenn er an seine eigenen Verdienste den Besitz des ewigen Lebens knüpfen und es als ihren rechtmäßigen Lohn ansehen wollte, notwendig sich in den unseligen Wechsel zwischen thörichtem Selbstvertrauen und quälendem Zweifel verwandeln müßte.

Und er weiß, daß die in Christus ihm erschlossene und möglich gewordene wahre Lebensaufgabe nicht in einzelnen Werken besteht, die sich in Pflicht und Verdienst auseinanderlegen ließen, sondern ein einheitliches Ideal ist, über das hinaus es nichts geben kann: das Handeln in dem eignen Berufe aus der Kraft des Geistes Christi und in der Seligkeit eines Gotteskindes. Dann muß schon der bloße Gedanke an Verdienste, durch die er sich Lohn erwerben soll, als ein Rückfall aus der wahren Sittlichkeit des Gesetzes der Freiheit in das alte unseligmachende Gesetz empfunden werden, — so sehr auch der Christ sich der Überzeugung getröstet, daß alles, was er in Gottes Kraft thut, auch Segen und unvergänglichen Gewinn für ihn selbst in sich trägt.

Wer als evangelischer Christ gewiß ist, daß diese letztere die der Schrift gemäße und innerlich wahrhaftige Stellung zu der Gnade Christi ist, der kann dieses in Christus offenbar gewordene Verhältnis der Menschen zu Gott nicht für einen bloßen Notbehelf halten, nachdem die rechte und normale Stellung des Menschen zu seinem Schöpfer gescheitert ist. Er empfindet es ganz unmittelbar als das religiös gesunde und beseligende, und als das sittlich reine und geistige. So muß er in ihm die Verwirklichung des wahren Zieles Gottes mit seiner Menschheit sehen, das in dem sündigen Adam unmöglich, in dem geistigen Adam hergestellt ist. Er kann nicht zugeben, daß das Verhältnis von Recht, Verdienst und Lohn das an sich richtige zwischen Gott und Mensch wäre. Und wo die Menschen es so auffassen, da muß er eine unentwickelte Stufe der Religion sehen, — ein Zurückgebliebensein unter dem Zuchtmeister, dem Gesetz, „das zwischeneingekommen ist!“ Für ihn giebt es keine consilia, nur besondere Aufgaben und Verhältnisse, — keine opera supererogativa, nur besondere Kräfte, — kein meritum, nur die freudige Gewißheit, in Gottes Kraft ein wertvolles Lebenswerk zu thun, — keine satisfactiones, nur das kindlich gläubige, demütig-bußfertige Beugen unter Gottes heiliges Gericht und seine freie Gnade. Wer über die erkannte Pflicht hinausgehen will, von dem muß er urteilen, daß er noch nicht weiß, was Pflicht ist, oder daß er in enthusiastischem Irrtum sich weigert, sich dem Gott der Ordnung zu fügen. Ja er muß behaupten, daß der katholische Standpunkt sich selbst auf-

hebt. Denn das meritum setzt den Besitz des heiligen Geistes und der charitas voraus. Wo aber der heilige Geist und die Liebe sind, da ist das Rechtsverhältnis und damit die Möglichkeit des Verdienstes an sich aufgehoben.

Diese Stellung zu dem Begriff des Verdienstes ist so sehr mit dem ganzen Wesen des evangelischen Christentums verbunden, daß die Katholiken mit Recht hier den eigentlichen Mittelpunkt des religiösen Widerspruchs der Konfessionen finden. Wenn das erkannt ist, dann müssen die Folgerungen aus dieser Stellung auch da gezogen werden, wo sie anfänglich noch nicht wirksam geworden sind. Am entschiedensten in dem Punkte, welcher die unevangelische Anschauung am unverhülltesten zeigt, in der Lehre von der Übertragbarkeit von meritum und satisfactio.

7) Selbst das reiner durchgebildete Recht unserer Zeit kann diese Vorstellung nicht anerkennen. Rechtsansprüche, die ein Mensch an einen andern gewonnen hat, kann er natürlich einem Dritten cedieren, d. h. er kann anordnen, daß die Zahlung an ihn in der Form geschehe, daß ein von ihm Bezeichneter die bedungene Summe in Empfang nimmt. Aber das geschieht doch nur, weil die Verpflichtung des Schuldners erledigt ist, sobald er dem Berechtigten nach seinem Willen die Zahlung geleistet hat. In welcher Weise dieser sie zu verwenden für gut findet, geht ihn nichts an [1]). Da ist also in Wirklichkeit nicht das Verdienst auf einen andern übertragen, sondern es ist eine Form der Zahlung des Lohnes eingetreten, wie sie der Berechtigte für wünschenswert gehalten hat. Er selbst bleibt der Empfänger. Und die Möglichkeit der Übertragung hört auf, sobald die Vergeltung oder Entschädigung, zu deren Empfang der Mensch berechtigt ist, nicht in einem Werte besteht, dessen Auszahlung ebenso gut durch die Vermittelung eines Dritten, wie direkt geschehen kann. Kein Richter kann anordnen, daß ein Anspruch, den er einem Menschen zuerkennt, zum Anspruche eines Dritten werden soll. Und je persönlicher der Lohn ist, je mehr es sich um eine Förderung des Lebens selbst statt um bloße äußerliche Güter handelt, desto un-

1) So erben ja auch die Erbberechtigten solche Ansprüche, weil dieselben einen Teil des vererbten Gutes darstellen.

denkbarer wird eine Übertragung. Am wenigsten aber ist es nach dem Rechte denkbar, daß die Strafe eines Schuldigen an einem Nichtschuldigen vollzogen wird, in der Meinung, damit der Rechtsordnung Genüge zu schaffen. Auch wenn ein Unschuldiger sich in Liebe dazu erböte, und wenn er durch tausend Bande der Natur und der Gesellschaft mit dem Schuldigen eng verbunden wäre, ist das ausgeschlossen. Wenn die Strafe eine Sachleistung ist, dann mag dem Verurteilten ein Dritter mit eigener Aufopferung die Mittel liefern, um die Buße zu zahlen [1]. Das Recht wird sich darum nicht kümmern. Aber gestraft kann nur der Schuldige werden. Und eine Strafe, welche die Persönlichkeit selbst trifft, läßt sich nicht einmal indirekt an einem Unschuldigen vollziehen.

Die antike Welt dachte anders. Wie ihr überhaupt die einzelne Persönlichkeit hinter der Sippe oder dem Volke zurücktrat, empfand sie es nicht als unerträglich, daß Rechtsansprüche ohne persönliche Leistung erledigt wurden, wenn nur der Ersatz oder der Lohn der Sippe zugute kamen, oder das strafende Recht sich an dieser Sippe Genüge schaffte. So hat auch das alte hebräische Volk gedacht, wie Num. 25, 4. 1 Sam. 15, 33. 2 Sam. 21, 1 rc. zeigen. Die Schuld erschien wie eine Reallast weniger an der Persönlichkeit als an dem Gemeinwesen haftend [2]. Wenn sich das Strafrecht objektive Befriedigung geschafft hatte, sei es an der Person des Thäters, was natürlich die Regel ist, oder an der eines Mitschuldigen, oder an den für das Ganze verantwortlichen Persönlichkeiten, so galt die Schuld als getilgt. Aber nachdem die wahre Bedeutung der Persönlichkeit verstanden ist, giebt es für solche Vorstellungen keinen Boden mehr, und jedes Strafrecht würde sie ohne Besinnen abweisen. Daß die über einen Menschen verhängte Strafe durch über die Pflicht hinausgehende gute Leistungen anderer oder durch von ihnen freiwillig ertragene Übel als erledigt gelten soll, oder gar an Unschuldigen von der Rechtsordnung vollzogen werden dürfte, ist uns allen völlig undenkbar. Und selbst wenn ein höherer an

---

1) Wie auch die Verpflichtung zu solchen Ersatzleistungen von dem Erben mit übernommen wird.

2) Das Land verunreinigend, Zorn der Gottheit über das Volk bringend rc.

keine Gesetze gebundener Wille eine solche Übertragung der Strafe auf andere Persönlichkeiten als die der Schuldigen anordnen würde, so würde das richtig gebildete Gefühl das immer nur als eine Verletzung, nie als eine Befriedigung der Rechtsidee empfinden können. Nach sittlichen Maßstäben aber ist die Unvollziehbarkeit solcher Vorstellungen noch zweifelloser. Ein Unschuldiger kann wohl leiden, aber er kann nicht gestraft werden. Denn die sittliche Persönlichkeit steht zwar in einem unermeßlichen Zusammenhange von fördernden oder hemmenden Wirkungen, die Einfluß auf sie haben, ohne daß sie selbst die Bedingungen dafür geschaffen hätte. Aber was für sie Lohn oder Strafe bedeutet, das muß durch ihre persönliche verantwortliche Selbstbestimmung hindurchgegangen sein.

Was dem oberflächlichen Blicke wie eine Übertragung von Lohn und Srafe erscheint, das ist in Wirklichkeit eine viel höhere Erscheinung auf einem anderen sittlichen Gebiete. Die Menschheit ist sittlich betrachtet ein zusammenhängender Organismus von miteinander und aufeinander wirkenden Persönlichkeiten, und jeder ihrer einzelnen Kreise ist im besonderen Sinne ein solcher Organismus. Keins ihrer Glieder kann sich der Einwirkung des Ganzen entziehen, also auch nicht der Einwirkung anderer Glieder, welche das Ganze bewegen und umgestalten. So wird der Mensch durch seine Lebensleistung nicht bloß die eigne Entwickelung bestimmen, sondern er kann auch für größere oder kleinere Kreise anderer Menschen erneuernd, rettend, umwandelnd, oder auch verderbend, hemmend, tötend wirken, sobald Empfänglichkeit für seine Wirkungen vorhanden ist. Aber das ist nicht eine Übertragung des Verdienstes oder der Strafe von einem auf die andern. Es ist die Offenbarung der Solidarität des Ganzen und der ausnahmslosen Geltung des Kausalgesetzes, welches die sittliche Welt wie die natürliche beherrscht. Wie die Krankheit oder die Heilung des Leibes an einem besonderen Punkte beginnen, so gehen die Wirkungen auf das Ganze der Gesellschaft von bestimmten, entscheidenden sittlichen Persönlichkeiten aus.

In dieses Gebiet gehört es schon, wenn man von „Verdiensten“ spricht, die sich einzelne um andere, um bestimmte Kreise, um das Vaterland ꝛc. erwerben. Das heißt doch nur, daß aus der sittlichen

Lebensarbeit solcher Männer fördernde, befreiende, belebende Wirkungen für einzelne oder für ganze Gebiete sich geltend gemacht haben. Wo das geschieht, da gewinnen sie eine besondere entscheidende Bedeutung für alle Glieder des Kreises, den sie gefördert haben, und die Anerkennung dieser Bedeutung findet Ausdruck in der Dankbarkeit, Bewunderung und Verehrung, welche ihnen gezollt werden, und in dem Bestreben, sie zu ehren und ihnen Erfreuliches zu erweisen. Gewiß wird dieses Gefühl der Verpflichtung von jedem sittlich Gesunden als berechtigt empfunden werden. Aber es entsteht nicht aus Motiven des Rechts, und will nicht einen rechtlich geschuldeten Lohn abtragen, sondern es fließt aus dem sittlichen Motive der Liebe, welche auf Förderung mit Förderung antworten will. Und es rechnet nicht, sondern geht aus einem Triebe hervor, der niemals meint, genug gethan zu haben. Und die Wohlthäter, denen es gilt, haben doch ihrerseits nichts gethan, als ihre sittliche Pflicht in ihrem Berufe und nach dem Maße ihrer besonderen Kräfte und Aufgaben. Für den Wert ihres sittlichen Handelns und für seine Bedeutung in Beziehung auf ihre eigene sittliche Entwickelung kommt es nicht auf das an, was sie an Erfolgen und Wirkungen hervorgerufen haben, sondern darauf, ob sie in rechtem sittlichen Sinne und treu gewirkt haben, also im Vertrauen auf Gott, im Trachten nach dem Reiche des Guten, und in dem Geiste der Liebe [1]). So kann hier in Wahrheit keine Rede von Verdienst und Lohn sein, sondern es handelt sich um ein viel höheres sittliches Verhältnis. Nicht das Verdienst dieser Männer ist auf andere übertragen, sondern ihr sittliches Wirken ist anderen zum Segen geworden.

In demselben Sinne kann man ja bildlich sagen, daß die Schuld eines Menschen an andern „gestraft" wird. Die vergiftenden Einflüsse, welche von der unsittlichen Lebensführung Einzelner ausgehen, verursachen auf dem Wege der natürlichen und der gesellschaftlichen Weiterwirkung in kleinen oder großen Kreisen unendliches sinnliches und sittliches Verderben. Aber auch da handelt es sich in Wahrheit nur um die Solidarität des natürlichen und des gesellschaftlichen Organismus, — also um eine innerlich notwendige und psychologisch

1) 1 Kor. 13, 3. Luk. 10, 20.

und ethisch verständliche Beeinflussung, nicht um eine rechtliche Zurechnung. Und wenn der Einzelne in dem Verderben des Ganzen ohne eigene Schuld mit zu Grunde geht, oder wenn das Ganze durch die Schuld der maßgebenden einzelnen Persönlichkeiten Schaden leidet, so werden in solchen Fällen nicht die Unschuldigen gestraft, sondern sie leiden kraft der Einheit des Leibes, dem sie angehören. Und die Strafe der Schuldigen wird nicht auf andere übertragen und durch satisfactio aufgehoben; sondern sie ziehen andere, auch Schuldlose, mit in das Verderben.

Wenn wir uns in Dankbarkeit getrieben fühlen, um der Förderung willen, die wir von jemandem empfangen haben, einem Dritten, für den sich der Wohlthäter verwendet, unserseits Förderung zuzuwenden, so ist das nicht eine Übertragung seines Verdienstes auf andere, sondern eine Förderung seiner Zwecke an andern aus Dankbarkeit. Und die Grenze dieses Verfahrens bildet überall die Möglichkeit, die Zwecke, um die es sich handelt, mit sittlichem Rechte zu den unsrigen zu machen.

Auch die Erscheinung auf unserem Gebiete, welche nicht bloß an sich selber die bedeutsamste und sittlich großartigste, sondern auch für die Auffassung des Werkes Christi seit Anselm die entscheidende gewesen ist, das stellvertretende Leiden des Gerechten, kann erst richtig verstanden werden, wenn man es ganz und folgerichtig aus dem Rechtsgebiete in das sittliche Gebiet überträgt, und aus der poena vicaria die höchste Offenbarung der Liebespflicht macht [1]).

Die Erscheinung selbst darf natürlich weder geleugnet, noch abgeschwächt werden. Schon auf dem Gebiete des Naturlebens sind es Schmerzen und Leiden, durch welche neues Leben möglich wird. Alles vollkommene Leben entspringt aus Sterben. Und in unserm Gesellschaftsleben sind es die Schmerzen und Opfer der Besten und Edelsten, durch welche auf allen Gebieten die Fortschritte der Menschheit erkauft und die Güter der Kultur gewonnen werden. Jeder Besitz an Wahrheit, Freiheit, Weltbeherrschung und Gesittung

1) Vgl. meine Rede „über den Begriff des stellvertretenden Leidens" 1864.

ist mit Blut erkauft, mit Martyrium, mit hingeopferten Lebensfreuden, mit verzehrender Arbeit, mit Verhöhnung und Verkennung. Die Geschichte des menschlichen Fortschritts ist ein Schlachtfeld und eine Schädelstätte. Und wenn man fragt, wer die Leidenden sind, — man findet immer die, welche an sich den höchsten Zielen am nächsten standen, die Heroen, die Genien. Ihr Leiden erscheint als schroffer Gegensatz gegen ihre eigene Würdigkeit auf den Gebieten, für die sie sich opfern. Es ist ein Leiden für die andern, für die Schwachen, Unwissenden, Rohen, — für die ungeborenen Geschlechter, — ein Leiden nicht für eigene Schuld, nicht zu eigenem Gewinn, sondern andern zugute.

Solange wir nur an diese Seite der Erscheinung denken, wird niemand über ihre rein sittliche Bedeutung unklar sein. Diese Helden und Märtyrer tragen nicht die Strafe der andern. Was wäre denn in solchen Fällen zu strafen? Ihr Leiden ist nichts als eine, und zwar die höchste, Form des sittlichen Handelns im Geiste der Liebe. Sie opfern sich selbst, damit das Werk, dem sie sich geweiht haben, gedeihe. Sie opfern sich für ihre Brüder, wie der Krieger, der mit seinem Blute das Bollwerk des Feindes nimmt. Sie opfern sich an Gott, und er nimmt solche Opfer gnädig an. Denn seinem großen Werke auf Erden stellen sie nach seinem Willen und ihrem Berufe ihre eigene natürliche Individualität rückhaltlos zur Verfügung. Also dieses Leiden ist nur eine Form des Handelns in Liebe und Glauben. Nicht das Maß der Übel, die sie erdulden, hat einen Wert vor Gott, sondern der heldenmütige Sinn des sittlichen Gehorsams gegen seinen höchsten Willen. Und so hoch wir solche Helden auch verehren mögen, wir können doch nicht bezweifeln, daß sie in ihrem Heldenwerke nur ihre wahre sittliche Pflicht nach ihrer Kraft und Aufgabe erfüllt haben, — daß es für sie Sünde gewesen wäre, von ihrer Aufgabe zurückzutreten, um „ihre Seele zu gewinnen“. Warum das höchste Werk auf dieser Erde nur durch Leiden und Sterben vollbracht wird, das ist der Vernunft ein Geheimnis und wird es bleiben. Nur die Ahnung des Glaubens mag sich daran erinnern, daß die schöpferische Macht in der Welt Gottes „Liebe“ heißt, und daß die wahre Macht der Liebe in der Aufopferung offenbar wird, und

daß diese sinnliche Welt ihr göttliches Ziel nur durch Vergeistigung erreichen kann. Vergeistigung aber heißt Sterben des Sinnlichen.

Aber diese ganze Erscheinung scheint einen andern Sinn zu empfangen, wenn wir nicht mehr nur an das Fortschreiten der Menschheit denken, wie es durch das Leiden der Besten erkauft wird, sondern an die Erlösung der Menschen aus der Unseligkeit, welche auf ihnen lastet, insbesondere aus dem Gerichte, welches ihre Sünde auf sie herabzieht. Auch da gilt es in kleineren wie in größeren Kreisen, daß der Fluch, der auf den Menschen liegt, am wirksamsten durch das Leiden Unschuldiger gehoben wird, ja daß es ohne solches Leiden keine wahre und entscheidende Rettung giebt. Für das Sündenverderben der Einzelnen giebt es keine Heilung ohne die Schmerzen von Eltern, Geschwistern, Freunden, welche dieses Verderben in der eignen Seele durchkosten und hundertfach leiden, um es durch die Macht der Liebe aufzuheben. Für den Fluch, der auf den Völkern liegt, herbeigezogen durch ihre Sünde, ihren Aberglauben und Unglauben, ihre Trägheit und ihren Leichtsinn, giebt es keine Heilung ohne die Schmerzen und den Tod der Besten, die der Ihren Verderben am tiefsten fühlen, die nicht leben mögen, ohne ihr Volk aus dem Untergange zu befreien, die ihr Leben und ihr Lebensglück freudig opfern, damit der Fluch der Finsternis, des Weltsinns, der Sündenknechtschaft von ihrem Volke und von der Menschheit genommen werde. Das ist das Geheimnisvollste, aber auch das Großartigste, was die Weltgeschichte zu zeigen hat. Und nirgends zeigt sie es uns ergreifender und bedeutsamer als in dem alttestamentlichen Bilde des Gottesknechts, der um seinem gerichteten und sterbenden Volke Gnade Gottes und neues Leben zu gewinnen, selbst mit in Tod und Gericht seines Volkes eingeht, damit ein Same besserer Zukunft in Israel bleibe, und der so seines Volkes Versöhnung wird, ein höheres, besseres Opfer, als die welche einst auf dem Altar zu Zion dargebracht wurden.

Hier scheint etwas Neues vorzuliegen. Statt derer, welche das Gericht für ihre Sünden treffen sollte, leiden andere, Unschuldige. Es leiden die, welche selbst am wenigsten leiden sollten, weil sie am meisten Liebe haben, weil ihnen die Sünde, welche das Gericht herbeizieht, am meisten verhaßt ist. Und was sie leiden, das ist doch

im letzten Grunde das Gericht über die Sünden der anderen. Dies Gericht lastet auf ihrer Seele; sie fühlen es in seiner ganzen Furchtbarkeit und Gerechtigkeit; sie fühlen es, während die Sünder noch in Leichtsinn und Verstocktheit es übersehen; sie schlingen in Liebe ihren Arm um die dem Verderben Geweihten und empfangen den Schlag, der auf ihr Haupt niederfällt. Und die Schuldigen werden gerettet, ihr Fluch wird von ihnen genommen. Sie werden in Gottes Gnade, in neues Leben, in Freiheit und Wahrheit erhoben. So ist hier nicht bloß ein Leiden für andere, sondern ein stellvertretendes Leiden. Hier scheint am ersten der Rechtsgedanke einer satisfactio seine Stelle haben zu können. Und doch liegt nur ein besonderer Fall aus dem Gebiete vor, welches wir schon beurteilt haben. Und gerade hier ist es am besten verständlich, daß es kein Heil geben kann ohne das Leiden der Besten. Denn ein solcher verschuldeter Fluch kann nicht von außen, weder durch einen Machtspruch der Willkür, noch durch unwahrhaftiges Ignorieren der Schuld, aufgehoben und umgewandelt werden. Das hieße die sittliche Idee fälschen und der sittlichen Weltordnung ihr ewiges Recht bestreiten. Nur von innen, d. h. nur sittlich und organisch, kann er bekämpft und überwunden werden. So kann Niemand ihn heilen, der ihm fremd bleibt. Der Retter muß auf ihn eingehen, muß teil an ihm nehmen, ihn ertragen, ihn für sich selbst überwinden und dadurch auch für die anderen. Darum sind die Erlöser der Menschheit auf allen Gebieten des geistigen und sittlichen Lebens auch ihre Märtyrer. Und das, was sie leiden, ist nichts anderes als der Fluch, der auf der Menschheit liegt, — ein Fluch, der sie selbst nicht treffen würde, den sie aber in Liebe auf sich nehmen, um ihn zu überwinden und zum Segen umzuwandeln.

Aber was sie leiden, das ist für sie nicht Strafe, sondern sittliche Heldenthat, höchste Offenbarung der Liebe und des Glaubens. Sie sind, indem sie leiden, nicht Gegenstände des Gerichtes Gottes, sondern die Werkzeuge seiner erbarmenden Liebe und die Offenbarung seines Segensgeheimnisses. Nicht daß sie eine Summe von Übeln erdulden, sondern daß sie in Liebe und Glauben den Fluch, der auf den Verlorenen liegt, überwinden und in Segen wandeln, das ist das Erlösende in ihrem Thun. Und ihr Leiden ist allerdings eine Genug-

thuung für die sittliche Weltordnung, aber nicht in dem Sinne des Strafrechts, als ob diese Ordnung durch eine vollzogene Strafe befriedigt würde, sondern in dem höheren Sinne, daß das ewige Recht der sittlichen Ordnung anerkannt und ihr Fluch von innen heraus sittlich überwunden ist, so daß aus dem Fluche eine Segensquelle wird. Sie haben wie die anderen Helden der Menschheit kraft der organischen Einheit der menschlichen Gesellschaft der Menschheit mit ihrem Herzblute einen Segen erkauft, nur daß der Segen hier in besonderem Sinne als die Ablösung eines Fluches verwirklicht wird. Aber sie haben gleich den anderen Helden nur mit der inneren Notwendigkeit der Liebe und im Gehorsam ihres Berufs ihr Leben an die erkannte sittliche Pflicht gesetzt. Niemand wird von einem „Verdienste" der Mutter reden, die den verlorenen Sohn mit Thränen und Schmerzen vom Verderben rettet, oder von einem Strafleiden des Helden, der statt sich selber in selbstsüchtiger Ruhe zu leben, sich opfert, um sein zu Grunde gehendes Volk zu retten. Eine stellvertretende Strafe, die der sittlichen Weltordnung genugthun soll, ist ein Gedanke katholischer Aftermoral. Aber der höchste Gedanke evangelischer Ethik und das heiligste Geheimnis der sittlichen Geschichte ist das stellvertretende Leiden der Schuldlosen, die in den Fluch der Schuldigen in Liebe eingehen und ihn überwinden und in eine Quelle des Segens umwandeln.

8) Diese ethische Weltanschauung ist etwas Selbstverständliches unter uns geworden. Aber es erscheint uns deshalb keineswegs auch selbstverständlich, daß diese neue sittliche Anschauung nun auch das dogmatische Urteil über die Bedeutung des Werkes Christi ebenso ausschließlich zu bestimmen hat, wie einst die Rechtsanschauung des Mittelalters und seine unreineren sittlichen Vorstellungen das Urteil der älteren Dogmatik bestimmt haben. Man spricht allerdings wenig von dem „Verdienste" Christi, und die folgerichtige Ableitung des Heilswertes des Todes Christi aus einem Rechtsvorgange zwischen ihm und der strafenden Gerechtigkeit Gottes findet sich gegenwärtig nicht gerade bei der Mehrzahl unserer Theologen. Aber die, welche die neuen ethischen Gesichtspunkte wirklich klar, ohne Kompromiß und ohne schwächliche Scheu vor dem Bruche mit Unhaltbarem geltend

machen, sind immerhin sehr in der Minderzahl, und ihre Bemühungen stoßen auf das Vorurteil, daß sie einen wertvollen Bestandteil des christlichen Glaubens verdunkeln oder entwerten.

Und doch drängen sich die Folgerungen aus den sittlichen Prämissen unwiderstehlich auf. Auch Jesus kann in seinem Leben, Leiden und Sterben Gott gegenüber nicht mehr gethan haben als seine sittliche Pflicht, und jedes Zurückweichen vor ihrer Größe wäre auch für ihn ein „Ungehorsam" gewesen. Gewiß tritt sein Lebenswerk aus allen sonstigen Maßstäben heraus, durch die Bedeutung dieser Persönlichkeit und durch seine eigene Größe, da es mit dem Gotteswerk an der Menschheit selbst eins ist. Die Hoheit der Gesinnung und die Wundermacht der Liebe und des Glaubens, in denen Jesus dies Werk vollbracht hat, lassen nicht allein keinen Vergleich desselben mit gesetzlichen Leistungen zu, sondern sie stellen es auch den höchsten sittlichen Leistungen in der Menschheit als ein schlechthin unvergleichliches gegenüber. Aber daß die segensreichen Wirkungen dieses Werks allen denen, welche sich ihnen erschließen, eine ganz neue Stellung zu Gott und seinem Urteile, und eine neue Art des Lebens schaffen, daß sie den Fluch der Menschheit aufheben und ihr Gericht von ihr nehmen, das ist nach den Wirkungen, welche stellvertetendes Leiden und weltumwandelndes Handeln auch sonst haben, durchaus verständlich. Und daß Jesus in der einzigartigen höchsten Aufgabe, die ihm von seinem Vater bestimmt war, zu der er die Kraft in sich fühlte, und die er in seiner Liebe zu Gott und den Brüdern frei erwählt hatte, bis zum Tode getreu gewesen ist und sein natürliches Leben ganz und ohne Rückhalt an seinen Beruf gesetzt hat, das ist freilich eine der Pflichten, die nur einzigartigen Menschen in einzigartigen Verhältnissen zufallen; aber es bleibt eine sittliche Pflicht, die er zu erfüllen hatte. Wenn Jesus in der Wahl zwischen dem Verzicht auf seine Aufgabe und dem Verbrechertode, den sein verblendetes Volk über ihn verhängte, nach dem Willen des natürlichen Herzens gewählt, oder wenn er vor dem Wahne seines Volkes sich beugend auf sein Königsrecht verzichtet hätte, so hätte er sich „ungehorsam" geweigert, den Kelch aus seines Vaters Hand zu nehmen. So können wir wohl im ethischen Sinne von einem Verdienste Christi um uns reden,

das uns zu ewigem Dank und zu seinem Dienste verpflichtet. Und wir können von einem Verdienste Christi um das Reich Gottes reden, welches in Gottes Augen das Wertvollste in der Welt ist und mit innerer Notwendigkeit bewirkt hat, daß er der Herr und König der Welt geworden ist. Aber ein Verdienst im rechtlichen Sinne Gott gegenüber ist sein Kreuzestod nicht gewesen. Er hat das Opfer gebracht, welches Gott begehrte. Aber ein ihm auferlegtes Opfer. Und er hat unseren Sündenfluch getragen und überwunden; aber nicht eine poena vicaria für unsere Sünden erlitten. — Und ebenso wenig war es ein Verdienst oder eine für uns genugthuende Leistung, daß Jesus dem Gesetze, welches Gott seinem Volke gegeben hatte, vollkommen gehorsam gewesen ist. Gewiß war seine Stellung zu seines Vaters Willen nicht die des Knechts, sondern des Kindes. Aber daraus folgt nur, daß er das Gesetz nicht knechtisch, sondern in der Kindestreue des Glaubens und der Liebe erfüllen mußte. Und die Gewißheit des Willens Gottes in seiner eigenen Brust berechtigte ihn wohl dazu, falsche Auslegungen des Gesetzes zurückzuweisen und zwischen Buchstaben und Geist des Gesetzes in prophetischer Freiheit zu unterscheiden. Aber sie konnte ihn als einen Sohn Israels nicht von der Gehorsamspflicht des echten Israeliten entbinden. Indem er sich gehorsam unter das Gesetz stellte und es frei und geistig als den Ausdruck des Gebotes der Liebe erfüllte, hat er die Seinen von der Knechtschaft des Buchstabens befreit und unter das Gesetz der Freiheit gestellt. Aber sein Gehorsam selbst war nichts als seine Pflicht. So muß der Gesichtspunkt des meritum und insbesondere der satisfactio als auf Jesu Leben und Sterben völlig unanwendbar angesehen werden. In dem Gesamtkreise der katholischen Anschauung, welche alles höhere sittliche Thun und Leiden verdienstlich und genugthuend nennt, kann natürlich auch Jesu Werk nicht anders beurteilt werden. In der evangelischen Dogmatik aber, die nur sittliche Pflichterfüllung als Frucht des Geistes kennt, den der Glaube giebt, ist für solche Betrachtung keine Stelle.

Aber die altlutherische Lehrbildung und wohl auch die Stimmung, welche sich mehr oder weniger bewußt gegen eine folgerichtige Neugestaltung der Lehre sträubt, werden sich von solchen Einwänden nicht

ohne weiteres getroffen fühlen. Die Lehrer des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts gestehen ja willig zu, daß, solange man Jesus als Menschen und als Vollbringer eines menschlichen Lebenswerkes ansieht, man seine Gesetzeserfüllung nicht für ein genugthuendes Verdienst und sein Sterben nicht für eine ausreichende satisfactio ansehen kann. Aber sie denken die göttliche Natur Christi an diesem Werke mitbeteiligt, nicht bloß so, daß die Würde, die sie dieser Persönlichkeit verleiht, auch den Wert ihres Werkes ins Unendliche steigert, sondern in dem Sinne, daß sich beide Naturen am Heilswerke wirkend beteiligen, und daß die menschliche Natur kraft der Communicatio idiomatum an den Eigenschaften der göttlichen Anteil hat. Daraus folgern sie, daß Christus ebenso wenig zum Gehorsam gegen das Gesetz verpflichtet, wie dem Tode unterworfen gedacht werden kann, daß er also, wenn er das leistete, was für einen Menschen Pflicht gewesen wäre, damit etwas that, was nicht seine Pflicht war, und daß diese Leistung nach Gottes Gnadenwillen uns zugute kommt.

Ich frage hier nicht, ob diese christologischen Voraussetzungen haltbar sind. Jedenfalls muß, wer sie nicht teilt, wer etwa im Sinn Calvins oder gar in der Weise der modernen Kenotiker von Christus denkt, auf jedes Recht verzichten, für die Soteriologie von dem Gedanken des Verdienstes oder der satisfactio Gebrauch zu machen. Aber auch auf dem Boden der altlutherischen Christologie muß die Berechtigung der erwähnten Schlußfolgerungen auf das Entschiedenste verneint werden. Es bleibt doch auch nach ihren Voraussetzungen nur ein Handeln der Person Christi übrig, in welchem sie über den sittlichen Bedingungen und Verpflichtungen steht. Das ist die Incarnatio selbst. Daß der Sohn Gottes zu unserm Heil Mensch, und zwar Mensch zunächst in der Form der Niedrigkeit sein will, das ist selbstverständlich nur eine freie Liebesthat. Aber es ist eine That Gottes, an der die menschliche Natur Jesu nur als werden sollende Anteil hat, bei der sie also der Sache nach Objekt und nicht Subjekt ist, obwohl sie ja allerdings formell bei der Entäußerung schon mitthätig gedacht werden soll. Thaten Gottes aber sind Offenbarungsthaten, Schöpferthaten. Die Menschwerdung kann ebenso wenig vor Gott verdienstlich sein, wie

die Schöpfung oder die Erhaltung und Regierung. Nur ein geschaffenes Wesen kann ein Werk vollbringen, welches unter das Urteil Gottes fällt, sei es nach Maßstäben des Rechts oder der Sittlichkeit. Gottes Wirken kann sich niemals auf Gott richten, sondern nur auf die Welt. Sonst müßte die Einheit des ewigen Willens in der Gottheit der Veränderung unterworfen gedacht werden. Und da die Hypostasen in der Gottheit von der Einheit des göttlichen Wesens umschlossen gedacht werden sollen, so ist auch für sie ein Wirken aufeinander ausgeschlossen. Also kann Gott auch, indem er Mensch wird, nur auf die Welt wirken. Er kann offenbaren und schaffen, die Sünde richten und überwinden. Aber er kann nicht ein auf Gott bezügliches Werk thun. Was als ein Werk Gott gegenüber beurteilt wird, das bleibt immer ein menschliches, wenn auch mit göttlichen Kräften ausgestattetes Werk. Darin hat die Theologie seit Augustin zweifellos recht.

Für ein menschliches Werk aber, auch wenn der Träger desselben der in die Daseinsform des irdischen Menschenlebens eingegangene Gottessohn ist, gelten ohne Zweifel die sittlichen Bedingungen, an welche jede menschliche Leistung Gott gegenüber gebunden ist. Die Gottheit dieses Menschen mag ihn im Unterschiede von allen anderen Menschen befähigen, ohne Sünde aus der Macht seines innersten Lebens heraus den Liebeswillen Gottes selbst zu verwirklichen, Welt und Tod zu überwinden, die Menschheit der Macht des Bösen zu entreißen, ein Menschenleben zu schaffen, das dem göttlichen Willen völlig entspricht, und es diesem Willen Gottes als reines Opfer der Liebe und des Glaubens darzubringen. Aber sie kann ihn nicht von den sittlichen Bedingungen des menschlichen Handelns frei machen. Denn diese sind ja nichts anderes, als der auf bestimmte Verhältnisse angewendete Wille Gottes selbst, mit dem der menschgewordene Gott doch unmöglich im Widerspruche sein kann. Die Signatur des göttlichen Willens ist nicht Willkür, sondern heilige Liebe. Der in Israel als Mensch geborene Gottessohn ist dem Gesetze Israels genau so gut unterworfen wie jedes andere Kind Israels. Der Gottessohn, der sich zu einer menschlichen Lebensleistung bestimmt, verpflichtet sich damit, diesem Berufe seine Persönlichkeit zu Gebote zu stellen. Und wenn derselbe nicht

vollbracht werden kann, ohne daß das irdische Leben daran gesetzt wird, so ist auch der Gottessohn als Mensch verpflichtet, sein Leben Gott zum Opfer zu bringen. Gewiß sieht der Glaube dieses ganze menschliche Lebenswerk auf dem Hintergrunde der freien Liebesoffenbarung Gottes sich erheben. Aber dadurch hört es nicht auf, sittliche Pflicht zu sein und wird nicht zu einer willkürlichen Leistung, die ihren Preis fordert. Und ebenso wenig wird der Tod dieses Menschen für die Sache des Guten und als Opfer des erhabenen Berufs, der ihm anvertraut war, dadurch aus der höchsten sittlichen Heldenthat der Geschichte zu einem Strafleiden, das für anderer Strafe genugthun soll. Die heilige Schrift sieht in dem Werke Jesu immer den Gehorsam gegen des Vaters Willen, das Trinken des ihm von Gott gereichten Kelches, das fromme betende Arbeiten nach des Vaters Wort, niemals ein aus den Grenzen der frommen Kindesstellung zu Gott und der sittlichen Pflicht heraustretendes Thun. Fromme Kindesstellung zu Gott aber und sittliche Pflicht schließen in gleicher Weise jedes Verdienst, und damit auch die satisfactio im Sinne des Rechts aus. Also selbst wenn es an sich richtig wäre, daß die sittliche Weltordnung den Vollzug der Strafe, welche der in Sünde verharrenden Menschheit droht, auch dann fordert, wenn die Menschheit nicht mehr in Sünde verharrt, — selbst wenn Gott reuigen Sündern nicht verzeihen könnte, ohne daß ihm zuvor genuggethan wäre durch Strafe ihrer Sünde, — selbst dann müßten wir es für unmöglich erklären, daß in Jesu Lebensleistung und Sterben eine solche Strafe genugthuend geleistet wäre [1]).

---

1) Daß die ganze Voraussetzung eine falsche ist, daß sie durch jedes Propheten- und Psalmwort von der Versöhnung und Sündenvergebung, durch alle Gleichnisse Jesu von der Verzeihung der Sünden, durch das Vaterunser, durch das ganze Evangelium des Johannes widerlegt wird, und daß sie nur da aufkommen kann, wo man die ewige Gerechtigkeit des Schöpfers und Weltlenkers, der seine sittliche Ordnung allmächtig durchsetzt, mit dem Rechtsstandpunkte in menschlichem Privat- oder Staatsrechte, also dem unter Gleichen geltenden, verwechselt, der ja schon für das Verhältnis von Vater und Kind, von Souverän und Unterthan (Begnadigungsrecht) hinfällig wird, das zu zeigen ist hier nicht meine Aufgabe.

9) Um Jesu Leben und Tod im Sinne der heiligen Schrift und nach den Bedürfnissen der christlichen Frömmigkeit in den Mittelpunkt des Heilsbewußtseins zu stellen, bedarf es solcher Gedanken, die ja tausend Jahre lang der Christenheit fremd gewesen sind, schlechthin nicht. Aus dem Gedankenkreise der alten Kirche, wenn er im Geiste evangelischer Sittlichkeit erneuert wird, ergiebt sich alles was dieser Glaube bedarf.

In Jesus und seinem Leben sind wirklich in die Menschheit und ihre Geschichte neue, ihr bisher unbekannte Quellen ewigen Lebens eingeströmt und haben den Kindern der Vergänglichkeit und Sünde die Macht gegeben, Tod und Sünde zu überwinden. Wohl ist das nicht durch einen geheimnisvollen Naturprozeß für die „menschliche Natur“ geschehen, wie die alte Kirche meinte. Aber es ist durch die Offenbarung Gottes in Christus ethisch-geschichtlich für den Kreis der Menschheit geschehen, der sich diesen Lebensquellen erschließt. Und Jesu Tod hat die Menschheit wirklich von der Knechtschaft der Sünde und des Todes frei gemacht, nicht durch einen Machtspruch der Willkür, welcher die sittliche Weltordnung ignoriert oder verletzt hätte, sondern mit voller Anerkennung ihrer ewigen Rechte, indem der Herr ihren Fluch auf sich nahm und ihn durch die Macht seines göttlichen Lebens und seiner Liebe innerlich überwand und in Segen verwandelte. Er hat allerdings nicht, wie die alte Kirche meinte, ein Recht des Teufels an uns durch Macht oder List aufgehoben. Es giebt kein Recht in der Welt gegen Gott und seinen heiligen Willen. Aber er hat das Recht der heiligen sittlichen Ordnung Gottes, nach welcher die von Gott getrennte und der Welt hingegebene Menschheit unter dem Gerichte steht, für uns aus einem Fluch zum Segen gewandelt. Er hat das gethan, wie es allein geschehen kann, indem er dies Recht anerkannte und an sich erfuhr, um es in Liebe und Glauben zum Segen zu machen, — das Recht achtend und den Fluch überwindend. So hat er es für alle umgewandelt, die in der Gemeinschaft seines Todes stehen. So ist der Tod Christi die größte unter den sittlichen Thaten deren Segen zum gemeinschaftlichen Gute weiter Kreise wird. Und nur in der Überzeugung, daß ohne diesen Tod das Gericht nicht aufgehoben werden konnte, das auf der natürlichen Menschheit lag,

kann die christliche Frömmigkeit den Gedanken ertragen, daß der Gottessohn am Kreuze gestorben ist. Aber eine Strafleistung nach dem Maße des Strafrechts wird Jesu Tod dadurch keineswegs, sondern die höchste Erscheinung des stellvertretenden Leidens der Schuldlosen für die Schuld der Ihren.

Von diesem sittlichen Gesichtspunkte aus empfängt die mystische Anschauung der alten Kirche rechtes evangelisches Licht. Jesu Tod tritt damit als ein verständliches Werk in die geistige Geschichte der Menschen ein, in der nirgends der Fluch aufgehoben wird und die Ketten gebrochen werden, ohne daß die Helden der Menschheit in die Schmerzen und Strafen eingehen, welche die Schuldigen auf sich gezogen haben, um sie in der Kraft des neuen Lebens zu Segensquellen zu machen. Er bleibt einzigartig, wie das ganze Werk, um das es sich handelt. Nur der Anfänger des neuen Lebens, das als Leben der Menschheit gelten soll, nur der, welcher göttliche Kraft in sich trug, um das Geheimnis der Schrecken zu überwinden, welches jeden anderen erdrückt hätte, und welcher in der Kraft der Liebe, die Gott selbst ist, das Gericht ertragen konnte, ohne an der Liebe Gottes irre zu werden, vermochte aus diesem Strafgerichte freies Leiden in Glauben und Liebe zu machen. Aber auch diese einzigartige That steht doch im Kreise der sittlichen Großthaten der Menschheit, wie ihr Vorbild, das Sterben des alttestamentlichen Gottesknechtes. Und nur so kann sie „genugthuen“. Denn nur ihrem sittlichen Werte nach kann sie der Schuld einer Welt gleichwertig gegenüber stehen. Nach dem Rechtswerte betrachtet kann das vorübergehende Leiden eines innerlich mit Gott verbundenen niemals als Äquivalent für die Strafe einer ewig von Gott geschiedenen Menschheit gelten.

Indem Jesus in seiner priesterlichen und königlichen Liebe das Recht der sittlichen Ordnung und ihr Gericht über die von Gott abgewendete Menschheit anerkennt und dieses Gericht als der Vertreter der Menschheit auf sein Leben genommen hat, ist das Leiden der sündigen Menschheit in ihm, der es schuldlos in Glauben und Liebe trug, mit innerer Notwendigkeit aus Fluch und Gericht zum Segen, zu der höchsten sittlichen That, zu der vollkommenen Offenbarung der Liebe Gottes geworden. Die Gottverlassenheit ist zur höchsten Gottesgemeinschaft, das Todesgericht zum Auferstehungs-

anfang geworden. Und was in ihm geschehen ist, das ist für alle geschehen, die dem Leben der neuen Menschheit angehören. So hat Jesus sein Fleisch gegeben, damit an ihm die Sünde ihr endgültiges Gericht empfange; er ist „zur Sünde" geworden. Aber nur, damit durch die Macht des göttlichen Lebens hier der Fluch der Sünde von innen aufgehoben werde, während das Gesetz wohl Sünden strafen, aber nicht die Sünde selbst richten konnte, solange das Fleisch sich nicht von der Sünde trennen ließ.

Gewiß ist diese höchste sittliche Leistung im vollkommensten Sinne wertvoll für Gott, als das eine höchste Opfer, durch welches der Liebeswille Gottes seine Offenbarung findet. Und da die handelnde Persönlichkeit das Haupt der Menschheit ist, da ihr Handeln zugleich die Offenbarung der Liebe Gottes und das stellvertretende Eingehen in die Tiefen unseres Elends ist, so gewinnt der Tod Christi einen schlechthin zentralen und unendlichen Wert, aber nicht im Rechtssinn „meßbar nach Gewicht und Zahl", sondern im sittlichen Sinne, qualitativ, nicht quantitativ, dynamisch, nicht mechanisch. Als Leistung für die Menschen an Gott ist er das Bundesopfer, welches Gott die Hingebung der neuen Menschheit an seinen Willen verbürgt, — wie er als Offenbarung Gottes an die Menschen ihnen die auf das Heil der Sünder gerichtete allmächtige Liebe verbürgt. Und da im Bunde Versöhnung und Sündenvergebung ist, so ist der Tod Christi der Preis dieser Sündenvergebung und ihre göttliche Offenbarung zugleich. Aber diesen Preis giebt Gottes Liebe selbst. Gott fordert ihn nicht als Zahlung, um sein Gericht aufzuheben, sondern er giebt seinen Sohn, damit der sittlichen Weltordnung ihr Recht geschehe, an die Mächte des Todes und Fluches dahin, damit sie ihr Werk an ihm thun und so sich selber aufheben. Und uns tritt dieser Tod als die höchste Offenbarung der Gottesliebe entgegen, die unsere Herzen überwindet und befreit und in die neue Gemeinschaft einführt, in der es wohl Leiden, aber kein Gericht mehr giebt. Was menschlich betrachtet das höchste sittliche Berufswerk des Königs ist, der sein Volk sammelt, ihm Gesetze giebt und es von der Sklaverei frei macht, und die höchste sittliche Aufopferung im Dienste dieses Berufs, — das ist göttlich betrachtet die höchste Offenbarung der Liebe Gottes, welche Welt,

Schuld und Sünde überwindet, indem sie ihnen das höchste Lösegeld zahlt. Eine seligmachende Offenbarung Gottes, vollzogen in dem höchsten sittlichen Berufswerke stellvertretenden Leidens, in dem größten Helden- und Märtyrerwerke der erlösenden Liebe, — das ist die evangelische Auffassung des Werkes Jesu, von aller Verflechtung in die mittelalterlichen Gedanken des meritum und der satisfactio gelöst, und aus dem Rechtsgebiete in das sittlich-religiöse übertragen. Wie sich das im einzelnen dogmatisch zu gestalten hat, ist nicht dieses Orts zu entscheiden. Daß sämtliche Bilder, in denen das N. T. dieses Mysterium zu erklären versucht, in den angedeuteten Gedankenkreisen ihre volle und ungezwungene Verwertung finden, geht aus dem Gesagten hervor. Aber wie sich auch die dogmatische Arbeit weiter entfalte, — wenn sie mit der evangelischen Ethik im Zusammenhange bleiben will, so muß sie rückhaltlos den mittelalterlichen Begriffen entsagen und nicht vergessen, daß es in der sittlichen Welt wohl Kräfte giebt, die heilend und beglückend weithin wirken, wohl hohe Berufsleistungen, auf denen Gottes Wohlgefallen ruht, wohl stellvertretendes Leiden, wohl ein Genugthun für die sittliche Weltordnung, aber kein Verdienst und keine Strafe Unschuldiger. Was Jesus als menschliche Arbeit für Gott und für uns gethan hat, das hat seine sündenüberwindende und seligmachende Kraft für uns nur, wenn wir es als Offenbarung der Gottesliebe glaubend erfassen, die uns durch wahre Reue und rechte Kindesliebe aus der Welt und ihrem Verderben frei macht. Nur wenn die Dogmatik das nicht vergißt, kann sie hoffen, das große Geheimnis des Evangeliums den sittlich gebildeten Christen unserer Zeit wieder zu vollem Verständnis und zu freudiger Überzeugung zu bringen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Noch einmal von der „blasphemischen Theodicee" oder gotteslästerlichen Rechtfertigung der Weisheit Matth. 11, 19.

Von

Prof. Warth in Kornthal.

Eine Deutung von Matth. 11, 19 und Lukas 7, 35 wurde S. 591 ff. dieser Zeitschrift vom Einsender versucht.

Wenn ich heute noch einmal zu diesen Stellen in Kürze das Wort ergreife, so stehe ich dabei ganz noch auf der von mir empfohlenen Auffassung, möchte aber eine Ergänzung meiner Darlegung nach hermeneutischer Seite geben, d. h. inbezug auf die Übersetzung, weil von dieser wesentlich auch die Verständlichkeit für den gemeinen Mann — als mir besonders wichtige Probe der Wahrheit — abhängt.

Neben mehreren sonst nur zustimmenden Äußerungen nämlich, die mir auf meine Veröffentlichung hin zugekommen sind, habe ich, was ich mit besonderem Dank anerkenne, auch von sehr beachtenswerter Seite zwei Mitteilungen erhalten, die mich zu weiterem Nachdenken über jenes Selbstzeugnis des Herrn angeregt haben: die eine lautet dahin, daß „die philologisch begründete Auslegung dem Theologen doch einige Bedenken mache", die andere, daß „die Auffassung zusage, nur schade sei es, daß sie dem gemeinen Mann nicht leicht zum Verständnis gebracht werden könne."

Darf ich nun aus dem Ausbleiben jeder Entgegnung — abgesehen von den zwei sehr freundlich gehaltenen Zuschriften, — zwar durchaus nicht auf allgemeine Zustimmung aus dem Leserkreis dieser Zeitschrift oder über denselben hinaus schließen, so erkenne ich es doch angesichts der Wichtigkeit eben jener Worte Jesu als meine Pflicht an, zur Klärung dieser auch so noch als schwierig geltenden Stelle ein weniges beizutragen.

Ich nehme, bis ich des Gegenteils überführt würde, die philologische Deutung der Stelle als aus dem *ἀπό*, dem Schlüsselpunkt des Rätsels, erwiesen an.

Es hatte sich dort ergeben, daß die Worte *ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς* (bzw. *τέκνων . . . πάντων*) den Sinn haben: die Weisheit (Gottes nämlich) ist gerechtfertigt (rein und freigesprochen): — von ihren (eigenen) Werken (bzw. Kindern allen) los, mit anderen Worten: diejenigen, welche sich als Verteidiger der Weisheit (Gottes) aufwerfen, die Führer und Tonangeber unter den Zeitgenossen Jesu und Johannes des Täufers, haben es glücklich fertig gebracht, die Weisheit selbst von ihren eigensten Ausflüssen und Erzeugnissen (sei es *ἔργων* Werken oder *τέκνων* Schoßkindern, von dem Thun eines Jesus und eines Johannes und von diesen selbst) loszusprechen (wie von Schandflecken zu retten und zu befreien), eine „Rettung", die auf eine blasphemische Theodicee, auf eine Beschimpfung dessen selbst, der angeblich gerechtfertigt wird, hinausläuft.

Zu suchen wäre nun m. E. statt der oben gegebenen Übersetzung eine andere, welche den griechischen Text grammatisch und semasiologisch ebenso deckt, zweitens aber stilistisch dem gewöhnlichen deutschen Ausdruck und der Sprache Luthers möglichst gleichkommt.

Zu diesem Zweck möchte ich zunächst ein Nebeneinander zweier Wendungen aufstellen, die sachlich ganz gleichwertig sind, aber durch eine leichte syntaktische Verschiebung eine Klimax des praktischen Wertes darbieten.

a) und gerechtfertigt ist die Weisheit: — von ihren (eigenen) Werken (Kindern allen) los.

b) und kraft dieser Rechtfertigung ist die Weisheit baar und ledig geworden ihrer u. s. w.

Der Schwerpunkt der Aussage (der prädikative Schwerpunkt) ist in der Wendung b) im Deutschen mit der Kopula vom Verbum ἐδικαιώθη losgelöst, dieses gleichsam in seine beiden Bestandteile (Prädikatsnomen und Kopula) δικαία ἐγένετο zerlegt und die Kopula mit dem gleichfalls noch sehr wesentlichen Prädikatsbestandteil ἀπὸ τῶν ἔργων (τ.) verbunden worden, wie es auch griechisch heißen könnte: ἀπὸ τῶν ἔργων ἐγένετο = ist entfernt worden von = ἀπηλλάγη τῶν ἔργων (cf. Xen. Mem. 1, 2, 25 ἀπὸ τοῦ Σωκράτους γεγονότε nachdem sie von Sokrates weggekommen), und der obige Ersatz der deutschen Wendung a) durch die zweite b) ist deshalb ebenso erlaubt wie griechisch folgende Wendungen syntaktisch und inhaltlich ganz gleichwertig sind:

a) καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ (= ἀπογενομένη oder ἀπαλλαγεῖσα) τῶν ἔργων αὐτῆς.

Mit Erweiterung frei übersetzt könnte das heißen: und gerechtfertigt ist die Weisheit erst dadurch, daß sie von ihren eigenen Werken (Kindern allen) losgetrennt ward, oder: und erst nachdem die W . . . losgetrennt war (ist), sah (sieht) sie sich ebendadurch gerechtfertigt.

b) καὶ δικαιουμένη (δικαιωθεῖσα) ἡ σοφία ἀπεγένετο (ἀπηλλάγη) τῶν ἔργων αὐτῆς.

Das Gleiche frei erweitert könnte auch heißen: und auf diesem Wege der Rechtfertigung (oder dem Aorist entsprechend: an diesem Ziel der Rechtfertigung angelangt) sah (sieht) sich die Weisheit von ihren eigenen Werken (Kindern allen) losgetrennt, auf einmal ihrer Werke (Kinder aller) baar und ledig geworden.

Die Übersetzungsverschiebung von a zu b stellt hier einfach die Verschiebbarkeit des Gesichtswinkels dar, welchem die hier in das geistige Sehfeld fallenden Vorgänge unterworfen sind.

Wollte man den in ἀπό liegenden Begriff recht deutlich und zugleich altertümlich anklingend wiedergeben, so ließe sich dafür ein dem Griechischen möglichst nahekommendes (auch etymologisch identisches) „abe“ (ab) anwenden (wie es Luther adverbial auch im Römerbrief 4, 14 noch anwandte, und wie es mit Genitiv ver-

bunden in der alten Litteratur sich öfter findet, z. B. Agric. Spr. 52[a]: des Teufels wären viele gern abe. Frey Garteng. 87: daß man des Laufens und der schweren Handarbeiten ab sei). Daß aber mit dem *δικαιοῦσθαι* das *ἀπογίγνεσθαι* oder umgekehrt mit dem letzteren das erstere gegeben sei, läßt sich durch die Worte „zugleich auch" andeuten, so daß wir zu der Übersetzung gelangen:

c) „und kraft dieser Rechtfertigung ist die Weisheit zugleich auch ihrer (eigenen) Werke (Kinder aller) abe geworden."

Wollen wir uns aber doch eines mehr modernen Ausdrucks bedienen, der in gleicher Weise wie einer der unter b) und c) gebrauchten Ausdrücke als vox media den Begriff der Befreiung (Rettung, Reinigung von etwas Schlimmem) mit demjenigen der Beraubung (der gewaltsamen Enteignung von etwas Gutem und Wertvollem) verbindet, so läßt sich auch „entäußern" oder mit entsprechend verändertem Satzbau „aberkennen" sagen. Und weil das eben das Hochtragische an dem von Jesus kritisierten Thun seiner Zeitgenossen ist, daß sie die schwerste Beraubung an der Weisheit begehen, während sie dieselbe eben durch ihr Thun (vgl. oben „zugleich auch") von etwas vermeintlich oder angeblich Schlimmem retten wollen, so empfiehlt es sich, zur Andeutung dieses ungereimten Thuns ein in solchem Zusammenhang dem naiven Gemütsoffenbarungstrieb des deutschen Sprachgenius fast unentbehrliches (in anderen Sprachen nicht ebenso vorhandenes) „leider" oder „nur leider" einzufügen. Daraus ergiebt sich:

d) „und kraft dieser Rechtfertigung ist die Weisheit leider ihrer (eigenen) Werke (Kinder aller) entäußert worden" (NB. Mit dieser Einfügung des Wortes „leider" ist zugleich auch das Mißverständnis einer attributiven Abhängigkeit des nachfolgenden Genitivs von dem Subjekt Weisheit ausgeschlossen), oder:

e) „und kraft dieser Rechtfertigung sind der Weisheit nur leider ihre (eigenen) Werke (Kinder alle) aberkannt".

Ist endlich nach dem Bisherigen klar, daß in dem *δικαιοῦσθαι* mit *ἀπό* eine doppelte Prägnanz enthalten ist, nämlich außer dem Mutterbegriff „gerechtfertigt werden" ein Tochterbegriff „gereinigt,

freigesprochen werden“ (ὡς ἀπὸ κακοῦ) und ebenso auch ein anderer Tochterbegriff „beraubt werden, verlustig gehen“ (ὡς ἀγαθοῦ τινος), so ist noch folgendes der Überlegung wert: Sollen wir nach sprachkünstlerisch puristischen Rücksichten als letztes eine Übersetzung suchen, welche mit ähnlicher Kürze zwei Bedeutungspole in einem deutschen Ausdruck zwar vereinigt, aber auch ebendadurch zugleich verschleiert und verdeckt (wie die obigen deutschen Ausdrücke alle es thun), oder sollen wir nach dem Gesichtspunkt der Deutlichkeit dem etwa noch unklaren Ausdruck jede Maske abziehen und erst bei derjenigen Übersetzung uns beruhigen, welche die beiden semasiologischen Pole klarlegt? Im Dienste der Wahrheit müssen wir wohl oder übel das letztere noch thun. Wir können es aber auch in unserem Fall sehr wohl, ohne durch die Begriffsteilung thatsächlich über die Sinnesgrenzen der griechischen Worte hinauszugreifen, und wir beginnen so erst das zu leisten, was für Luther bei seiner Bibelübersetzung immer die oberste Rücksicht war: Verdeutschung für den gemeinen Mann. Ich schlage deshalb (unbeschadet alles Besseren, was andere Übersetzer liefern mögen) nunmehr vor:

f) „und kraft dieser Rechtfertigung ist die Weisheit zwar wohl (— von allem Argen —) freigesprochen, zugleich aber leider auch ihrer (eigenen) Werke (Kinder aller) verlustig erklärt“.

Rezensionen.

1.

L. Witte, Dr. th., Professor, Superintendent und geistl. Inspektor der Landesschule Pforta, **Die Erneuerung der Schloßkirche zu Wittenberg**, eine That evangelischen Bekenntnisses. Wittenberg (R. Herrosé) 1893. 93 SS. gr.-4 (mit Facsimile der Urkunde über die Einweihung u. s. w.).

Im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift, S. 603 ff. habe ich meine Festschrift zur Einweihung der Wittenberger Schloßkirche zum Gegenstand einer Anzeige und Besprechung gemacht — um des Beitrages willen, den sie zur Geschichte unserer Reformation geben wollte. Seither ist die Schrift Wittes erschienen, welche, wie ihr Titel sagt, die Erneuerung jener Kirche selbst als eine That evangelischen Bekenntnisses darstellen will. Sie giebt vermöge dieses ihres Gegenstandes einen Beitrag zur Geschichte der deutsch-evangelischen Kirche in der jüngsten Vergangenheit. Unter diesem Gesichtspunkt möge sie auch hier eingeführt und manches aus ihrem Inhalt speziell hervorgehoben werden, was auch von der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung nicht unbeachtet bleiben darf.

Inbetreff des ersten Kapitels, welches, ohne Neues darbieten zu wollen, auf die älteste Geschichte der Schloßkirche zurückgeht, habe ich nur eine Bemerkung zu machen. Indem Witte den „Hauptreichtum“ der Schloßkirche Friedrichs des Weisen, ihren Reliquienschatz bespricht, redet auch er wie fast alle die neueren Schilderer

desselben nur von den „nicht weniger als 5005“ Stücken, welche das Heiligtumsbuch in S. 1509 aufweist: warum denn nicht von den 19013, zu denen die Sammlung i. J. 1520 (Stud. u. Krit. a. a. O., S. 608) herangewachsen war?

Der eigentümliche wertvolle Inhalt unserer Schrift aber beginnt mit dem Anbruch „einer neuen Zeit unter der Hut der stärksten protestantischen Macht Deutschlands, welche auch für die Schloßkirche eine glänzende Auferstehung verhieß“, mit dem Jahr der Abtretung an Preußen 1815.

Schon in diesem Jahre erhielt Schinkel, damals der erste Baukünstler Preußens, den ministeriellen Auftrag, über die Wiederherstellung jenes „schätzbaren Denkmals“, der „ersten Kirche der Reformation“ u. s. w. zu berichten, und sein eigener Wunsch war, daß jenes „in der Geschichte ewig als Wahrzeichen eigentümlicher tiefer deutscher Kraft ganz rein dastehen möchte“, in den dem Charakter der Reformationszeit entsprechenden Formen.

Wer gedenkt aber heute noch der von Witte mit bester Objektivität dargestellten Hemmnisse der damaligen Zeit, vor denen so hohe Ideen noch kläglich dahin sanken? Der Kriegsminister hatte gehofft, daß die Kirche zu einem Zeug- und Artillerievorratshaus eingerichtet werde, und forderte andernfalls Geld zum Neubau eines solchen Hauses. Der ehrwürdige Theologe und Generalsuperintendent K. L. Nitzsch protestierte im Namen aller Wittenberger „höheren und niederen Standes“ gegen Schinkels „artistische Idee“, deren Ausführung gar als ein „despotisches Verfahren“ erscheinen könnte. Besonders verwahrte er sich mit seinen Wittenbergern dagegen, daß die ein Gefühl der Größe und Hoheit erregende Rückwand des Altars, an der die Kanzel angebracht war, fallen, die Kanzel wieder aus dieser Mitte der Kirche hinweg auf ihre ursprüngliche Stelle an der Südwand der Kirche kommen und dann nicht mehr allen Anwesenden der Blick auf die Kanzel möglich sein sollte: das war also für ihn Hauptsache, wie für so manche neuere Kirchbautheoretiker. Schinkel freilich meinte, die Kanzel an jener Altarwand erwecke beinahe die Empfindung eines verloren angebauten Nestes. Überdies fehlte es dem damaligen Preußen an Geld.

So befahl denn der König bei den vorzunehmenden Reparaturen

der Kirche, auf die Wünsche der Wittenberger Rücksicht zu nehmen. Und eben nur die notwendigsten Reparaturen des im Krieg furchtbar verwüsteten Gotteshauses sollten vorgenommen werden. Wenig über 11000 Thlr. wurden für diese ausgesetzt und daran noch beinah 300 Thlr. erspart. Aufs schlichteste, ohne Einladungen, Solennitätszeugen u. s. w., wurde dann hier am 31. Oktober 1817 in Anwesenheit des Königs und seiner Familie das Reformationsjubiläum gefeiert und zugleich das Predigerseminar eingeweiht, dem die Schloßkirche fortan dienen sollte. Diese verblieb in dem Bestande, zu welchem sie jetzt repariert war.

Die wärmsten Wünsche für dieselbe im Sinne eines Schinkel hegte sicherlich Friedrich Wilhelm IV. Aber in welch engen Schranken mußte er mit ihnen sich halten und wie traurig war es ihm versagt, auch nur das Wenige auszuführen! Er bedauert in einer Kabinetsordre vom 3. Januar 1844 die baulichen Veränderungen der alten Kirche und möchte nun, wenn es auch jetzt nicht mehr ganz zulässig sei, sie ganz in ihrem früheren Zustand wieder herzustellen, doch wenigstens ihre Thüren, dieses „für die Reformationsgeschichte so bedeutende Denkmal“, in der Art erneuern lassen, daß sie in Erz gegossen und Luthers Thesen in Goldschrift darauf angebracht würden.

Die Verhandlungen hierüber und die Arbeiten daran zogen sich hin. Einem Gutachten, das der für die Sache besonders thätige Baurat von Quast abfaßte, ist im Original mit Bleistift die merkwürdige Randbemerkung beigefügt: „Gegen die Aufnahme der Thesen dürften politische und religiöse Bedenken vorwalten“, und Witte sagt, diese Bemerkung „rühre augenscheinlich von Minister Eichhorn, dem Schöpfer der katholischen Abteilung im Kultusministerium, her“; in den Bericht an den König ging jedoch nichts von ihr über. — Bald nach jener Kabinetsordre sprach der König auch den positiven Wunsch aus, die Kirche zu restaurieren. Aber Zeichnungen für diesen Zweck wurden ihm erst im Sommer 1846 vorgelegt. Mit den Kostenanschlägen dafür wurde man bis 1848 nicht fertig, und jetzt durfte nicht weiter davon die Rede sein, ja im Sommer 1849 veranlaßte der Minister von Ladenberg den König noch zu einer Kabinetsordre, wonach auch von der Metall-

ausführung jener Thürflügel bis zum Eintritt günstigerer Zeitverhältnisse Abstand genommen werden sollte. Als nach diesem Eintritt die Thüren fertig wurden und am 10. November 1858 ihre Einfügung gefeiert wurde, war die Regierung von dem erkrankten König auf den Prinzregenten übergegangen.

Der Prinzregent selbst besuchte am 19. April die Kirche. Er verfügte, daß mit den Vorbereitungen zu einer Restauration, zunächst mit der Anfertigung der Kostenanschläge, fortgefahren werde. Nach drei Jahren war man endlich zu einem Anschlag von 83000 Thlrn. (also 249000 Mark) gekommen, und darauf hin verfügte der Minister von Mühler an die Merseburger Regierung: da so viel Geld nicht zur Verfügung stehe, so „bleibe nur übrig, den Restaurationsbau bis dahin auszusetzen, daß eine Hauptreparatur des Gebäudes werde erforderlich werden".

Erst nachdem für Preußen und Deutschland eine neue Zeit unter dem Kaiser evangelischen Bekenntnisses angebrochen war, kam auch die Zeit für die wirkliche Erneuerung unseres Gotteshauses, und Witte durfte diese wirklich als eine That evangelischen Bekenntnisses bezeichnen.

Das Direktorium des Predigerseminars sprach 1874 in einem Bericht aus, daß in einer monumentalen Erneuerung des welthistorisch gewordenen Gebäudes die ganze evangelische Chistenheit ein der Hohenzollern würdiges Werk erkennen und „das Sinnbild des ruhmwürdigen, frommen, auf Vereinigung der Gläubigen gerichteten evangelischen Kaisertums und deutschen Reichs preisen würde". Es berief sich dafür auf vorangegangene Anträge des Wittenberger Gemeindekirchenrats und auf die ganze öffentliche Stimme. Die einst gegen den Schinkelschen Plan vorgebrachten Bedenken waren völlig abgethan.

Weiter übernahm vor allem der damalige Ministerialrat, jetzige Oberkirchenratspräsident Barkhausen, wie Witte es ausdrückt, die Rolle des Mahners, — mahnend seit 1876 an den „überaus verlotterten Zustand der Kirche", an den „Skandal", dem man so rasch als möglich ein Ende machen, an die „Ehrenpflicht", die man erfüllen müsse. Und am wirksamsten trat für diese Ehrenpflicht seit 1880 der Kronprinz Friedrich Wilhelm ein; er hatte sich, wie Witte mit Recht

sagt, die großartige und würdevolle Wiederherstellung der Kirche zur Herzenssache gemacht, von religiösem und künstlerischem Interesse zugleich beseelt. Den auch dann noch fortwaltenden Hemmnissen gegenüber hatte endlich ein aus Wittenberg datierter, in mehreren Zeitungen verbreiteter Artikel schönen Erfolg, nach welchem, weil das Abgeordnetenhaus nichts bewillige, ein städtischer Verein die gesamte Christenheit aus Anlaß des bevorstehenden Lutherjubiläums zu Beisteuern für den Bau auffordern wollte: dem, so schrieb der Minister von Goßler am 10. November 1882 an den Minister der öffentlichen Arbeiten, müsse der preußische Staat notwendig zuvorkommen. Jetzt stellte der Leiter des Baues, Geh. Oberbaurat Adler, die großartigen Entwürfe fertig und legte sie dem Kronprinzen vor. Die Etatsforderung dafür kam im Februar 1884 vors Abgeordnetenhaus. Der Anschlag betrug nunmehr nicht weniger als 580000 Mark, die erste Rate 300000; und jetzt widersprach dort keine Stimme mehr: der Zentrumssprecher Lieber motivierte seine Zustimmung damit, daß die Schloßkirche rechtlichen Anspruch auf Unterhalt durch den Staatsfiskus habe, der Herstellung sehr bedürftig sei u. s. w., — und daß auch bei katholischen vom Fiskus zu unterhaltenden Kirchen nicht bloß das Notdürftigste, sondern auch das zur stilgerechten Herstellung Erforderliche verschiedentlich geleistet worden sei und, wie man gerne erwarte, auch fernerhin werde geleistet werden.

Dies die geschichtlich wichtigsten Momente für die Veranstaltung des Baues.

Witte giebt sodann eine eingehende anschauliche Darstellung seiner Durchführung im einzelnen. In unserem geschichtlichen Interesse glaube ich hier wenigstens das Folgende ausheben zu sollen.

Vor allem tritt uns auch fernerhin, ja jetzt erst recht, der damalige Kronprinz als Hauptperson entgegen. Ihm mußte nicht bloß über jede irgend wichtigere Frage und jedes wichtigere Vorkommnis berichtet werden, sondern er bemühte sich auch, durch eigene Studien zum Werke beizutragen. So benützte er, wie er selbst schreibt, seine Muße in Portofino bei Genua im Herbst 1886 dazu, eine Liste hervorragender Zeugen des Beginns der Reformation anzufertigen, damit man ihr Gedächtnis durch Bilder in der Schloßkirche verewigen möge (eine Abschrift besitze ich als Mitglied der

S. 44 f. genannten Kommission — darin freilich auch manche, die man wegen ihrer späteren Stellung zur Reformation nicht wohl aufnehmen konnte, wie Pirkheimer, Zasius, Carlstadt u. a.). Er schickte die photographische Abbildung eines über einer Grabesstätte befindlichen Baldachins, den er in einer Aschaffenburger Kirche gesehen hatte, — ob ein solcher etwa auch für unsere Reformatorengräber passen möchte. Er sah Dürers Bilder zur Passionsgeschichte durch, um darin Bilder für die Chorfenster zu suchen. Im Dezember 1886 war er in seiner fortgesetzten künstlerischen Beschäftigung mit dem Bau zur Überzeugung gelangt, daß der bisherige Entwurf in vielen Stücken den Anforderungen eines solchen geschichtlichen Monuments noch nicht genüge, — noch einen zu „subjektiven Charakter" trage. Adler und die Baukommission fanden manches, was er jetzt wünschte, nicht mehr ausführbar; anderes änderten sie im Einverständnis mit ihm und er verhandelte, obgleich schon heiser, im Februar 1887 noch persönlich mit ihnen darüber. Dabei wurden die Kosten des Baus noch um 315000 Mark über die ursprüngliche Anschlagsumme von 580000 Mark hinaus erhöht. Spätere Äußerungen des schwer erkrankten Fürsten über den Kirchbau liegen uns nicht vor. Nach seinem Tod sprach ein für die Landtagsverhandlungen bestimmtes amtliches Gutachten über ihn aus: er habe die würdige Erinnerung jenes Denkmals der Reformation mehr als einmal als eine wichtige Aufgabe seines Lebens, bezw. seiner Regierung bezeichnet.

Was die Gegenstände der Erneuerungsarbeiten betrifft, so mußten natürlich ganz besonders auch die Gräber Luthers und Melanchthons hierbei in Betracht gezogen werden. Gewiß mit Recht wurde, nachdem man sich überzeugt hatte, daß die bisher angenommenen Grabstätten die richtigen seien, auf den Gedanken verzichtet, ihnen etwa eine andere, hervorragendere Stellung anzuweisen, und auch ein Aufbau, an den der Kronprinz (vgl. oben) gedacht hatte, erschien dort nicht passend. Wir aber möchten hier wohl angelegentlich danach fragen, in welchem Zustande nun dort, als man den eine Menge von Gräbern bergenden Fußboden der Kirche in weitem Umfang aufbrach, jene beiden gefunden wurden. Nach einer bekannten alten, wenn auch nicht sicheren Erzählung verbot Kaiser Karl, als

er 1547 siegreich in Wittenberg einzog, ausdrücklich jede Störung der Grabesruhe Luthers. Später aber, schwerlich vor dem 18. Jahrhundert, entstand ein Gerücht, Luthers Leichnam sei während des Schmalkaldischen Krieges von einigen Freunden, speziell Bugenhagen, heimlich weggebracht und innerhalb der nahen Feldmark Teuchel bestattet worden: wer weiß, ob dasselbe nicht auch, wie neuerdings mit der Lästerrede von Luthers Selbstmord geschah, von ultramontaner Seite her wieder aufgefrischt werden wird!

Witte nun berichtet mit Bezug auf den Befund der beiden Gräber, daß ihre Epitaphien nach dem Urteil der Baukommission ohne Zweifel bald nach dem Tode der Reformatoren hergestellt worden seien, und fügt nur noch bei, daß „der weitere Befund die völlig intakte Erhaltung der beiden Gräber ergeben habe". Nach Mitteilungen, die mir von völlig zuverlässigen Seiten zugekommen sind, kann ich Näheres darüber angeben[1]). Melanchthons Grab, ein Ziegelgrab, wurde durch die lokalen Bauführer mit aller Vorsicht geöffnet. Darin stand eine schmucklose, hölzerne Truhe, innen mit Metallblech ausgekleidet. Man machte an einer Ecke dieser Umkleidung eine kleine Lücke und sah durch diese beim Licht einer Kerze das Skelett, den Schädel seitwärts geneigt, den rechten Arm an den Körper angeschlossen. Ehe aber hierüber an höchster Stelle berichtet war, erging von da ein strenges Verbot, die Gräber aufzugraben. Der Kronprinz und insbesondere der greise Kaiser fürchteten, dadurch die Pietät zu verletzen. An Luthers Grab war man noch gar nicht gekommen. Man hatte nur festgestellt, daß es an der bisher dafür geltenden Stelle, nämlich bei dem Orte, wo die Kanzel ursprünglich stand und jetzt wieder steht, zu finden sei. Da sondierte man zunächst, wie man es vorher auch bei Melanchthons Grabe gethan, mit einem 1,40 Meter langen spitzigen Eisenstab, stieß aber, durch unversehrtes Erdreich dringend, noch nicht auf ein Gewölbe oder einen Sarg.

1) Vgl. ganz besonders auch, was Witte selbst darüber schon früher, am 8. Febr. 1893, ausführlich einem Freund in Amerika berichtet und dieser im Newyorker „Deutschen Volksfreund" Nr. 11 vom 18. März 1893 veröffentlicht hat.

Es läßt sich begreifen, wenn bei diesem Verlauf der Sache Witte veranlaßt war, in seiner festlichen Schrift nicht auf denselben einzugehen. In unserer Zeitschrift aber wird es angemessen sein, den ganzen Thatbestand festzuhalten, namentlich auch gegenüber jedem etwaigen Gerede der angedeuteten Art. Dabei ist über jenes Gerücht zu bemerken, daß es an älteren, direkten oder indirekten, protestantischen oder katholischen Zeugnissen für dasselbe schlechthin fehlt. H. Wagner in seiner Schrift „Die Schloßkirche in Wittenberg in Vergangenheit und Gegenwart", Wittenberg 1892, datiert es aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts. Niemand hat, so weit ich sehe, auch nur den Versuch gemacht, es früher nachzuweisen. Bugenhagen selbst wird zu einem Zeugen dagegen. Denn in einem Bericht über das Schicksal Wittenbergs während des Kriegs, den er schon 1547 herausgab, erzählt er von einigen, die mit ihm dort ausgeharrt hatten, daß sie zusammen sagten: „wir wollen gerne bleiben bei dem Grabe unseres lieben Vaters Dr. Martin Luthers"; konnte er so reden, wenn er wußte, daß das Grab leer war? Überdies wäre die Entführung der Leiche ein Akt sehr zweifelhafter Klugheit gewesen. Sie hätte erfolgen müssen in den paar Tagen zwischen der Nachricht von des Kaisers Sieg bei Mühlberg und der Umschließung Wittenbergs durch seine Truppen, während in sicherer Aussicht stand, daß er die Stadt nehmen, die Kirche mit ihren Grabstätten sich besehen und, wenn sich etwas Verdächtiges fände, sehr energisch an die bei jenem Grabe Gebliebenen sich halten werde. Daß man mit jenem langen Sondiereisen doch noch nicht auf ein Grab stieß, hat nichts Verdächtiges. Denn wir wissen und finden es auch sonst bei den verschiedenen Wittenberger Gräbern bestätigt, daß man damals überhaupt die Gräber weit tiefer als später und heutzutage anzulegen pflegte; ja auf anderen älteren Grabgewölben der Schloßkirche waren noch andere Gräber in späterer Zeit angelegt.

Mit großer Sorgfalt wurde, wie Witte zeigt, der historische Stoff gesammelt und gesichtet, den man zur monumentalen Ausstattung der Kirche, ihrer Wände und Fenster gebrauchte.

Auf dem mittleren Chorfenster wurde unten eine Tafel angebracht mit den fünf wichtigsten Data aus der Geschichte. Eines derselben,

nämlich „1524 Reform des Gottesdienstes“ ist an verschiedenen Orten und namentlich auch in der vorhin erwähnten, sonst tüchtigen Wagnerschen Schrift (S. 50) verkehrt wiedergegeben, nämlich mit der Zahl 1520; richtig jetzt bei Witte S. 61.

Inbetreff der Statuen Luthers und Melanchthons und sieben anderer, der Medaillonporträts, der fürstlichen und herrschaftlichen sowie der städtischen Wappen sei hier auch auf die geschickte übersichtliche Zusammenstellung bei Wagner a. a. O. S. 53 hingewiesen. Wagner bemerkt hierbei, daß mehrere Herren bei jenen Wappen, mehrere reformatorische Männer bei jenen Medaillons zu vermissen seien (S. 77). Ich kann ihm nur mit Bezug auf ein paar der ersteren (wie Herzog Friedrich von Liegnitz) recht geben, nicht bezüglich der letzteren, unter denen auch ein Eber, Moiban, Förster, Mykonius doch nicht so zur Aufnahme geeignet sind wie die wirklich Aufgenommenen.

Eine interessante Debatte entstand inbetreff der Medaillonbilder unter den vier Theologen der dafür bestellten Kommission (Gen.-Sup. Kögel, D. Rietschel, Pastor D. Hölscher aus Leipzig und mir): sollten, wie dies dann wirklich durch die höhere Entscheidung geschah, auch sogenannte Vorreformatoren, nämlich nach dem Vorgang des Wormser Denkmals Petrus Waldus, Wiclif, Huß und Savonarola, — sollten ferner unter den Reformatoren auch Zwingli und Calvin aufgenommen werden?

Es ist eine gewiß schöne Idee, welche Kögel inbetreff jener Vier aussprach (S. 51): sie seien „der symbolische Schmuck des Wormser Denkmals; sie bezeichnen das internatioale Band, welches der reformatorische Gedanke um vier Nationalitäten prophetisch schlang“. Aber bei Waldus stand das Bedenken entgegen, daß sich ein Porträt von ihm schlechterdings nicht auftreiben lasse, und da durfte man gegen Kögels anderen Satz „künstlerisch ist die Porträtfrage in Worms längst gelöst“ füglich einwenden, daß es etwas anderes ist um eine zum symbolischen Schmuck dienende Statue, etwas anderes um ein Porträtbild unter lauter andern echt historischen Porträts. Entscheidend wurde ohne Zweifel Kögels weiterer Satz, daß die Porträtfrage jener Idee gegenüber untergeordnet sei. Witte erzählt auch, daß dort gegen Savonarola Protest erhoben wurde

als gegen einen „aufrührerischen“, noch ganz mittelalterlich katholischen Mönch. In so gar bösem Ton ist indessen doch, wie ich versichern kann, dort nicht gesprochen worden.

Gegen Zwingli und Calvin wurde, wie auch Witte berichtet, nicht das eingewandt, daß jener keinesfalls in eine Lutherkirche gehöre, sondern das, daß kleine Medaillonbilder von ihnen neben die Statuen von verhältnismäßig viel weniger bedeutenden Männern der lutherischen Reformation schlecht passen, größere Bilder aber allerdings hier unzulässig sein würden. Jetzt ist diesem Bedenken dadurch begegnet, daß man den Bildern der beiden wenigstens eine besondere, hervorragende Stelle an der Orgelempore (vgl. bei Wagner S. 53) zugeteilt hat; und zwar ist dies (Witte S. 60) „auf die persönliche Initiative des Kaisers zurückzuführen [1])“.

Im letzten Hauptteil seiner Schrift, der die Einweihung der neuhergestellten Kirche zu schildern hatte, beginnt Witte mit einem eingehenden Bericht über die amtlichen Einladungen zu derselben. Für die Einzelheiten des äußeren Verlaufs der Feier verweist er auf den „Festbericht“ von Dr. Ludwig Pietsch, der längst bei Herrosé in Wittenberg erschienen ist. Worauf es *ihm* ankommt, ist, wie er sagt, „nachzuweisen, daß ein einheitlicher — — Grundgedanke die ganze — — Feier des Tages, einschließlich des bekenntnisfreudigen Wortes unseres Kaisers bei der Festtafel und des wohlbedachten Ausgangswortes im Lutherfestspiel, durchzogen hat“, — nämlich der Gedanke, „daß der evangelische Kaiser und König als mächtigster Schirmherr der Kirche, umgeben von den Vertretern der

---

1) Neuestens bemerkt Germann in seiner soeben erschienenen Schrift über Forster (D. *Joh. Forster, Der Hennebergische Reformator* u. s. w., *Festschrift zum 350jähr. Henneberg. Reformationsjubiläum*, von Lic. Dr. *W. Germann*, Kirchenrat u. s. w.) S. 464: „F.s Name findet sich nicht . . . in der so herrlich gestalteten Reformationskirche, für den Zwinglis hat sich ein Raum gefunden an der Ruhestätte Luthers und Melanchthons.“ Dem gegenüber ist auf die vorzugsweise durch Kögel vertretene Idee zu verweisen, daß in der Lutherkirche möglichst der *gesamten* evangelischen Reformation, nach unserer heutigen Auffassung derselben, gedacht werden sollte. — Übrigens freut es mich, bei diesem Anlaß auf die genannte wertvolle, namentlich auch an Urkunden reiche Germannsche Schrift angelegentlich aufmerksam machen zu können.

alten ehrwürdigen Bekennergeschlechter unter den deutschen Fürsten, von den leitenden Männern der Landeskirchen und ihren befreundeten Glaubensbrüdern aus andern evangelischen Ländern, unter der Teilnahme eines auserwählten Kreises von evangelischen Laien aus allen Ständen und Berufen, gekommen ist, um das neu erstandene und herrlich geschmückte Gotteshaus, von welchem die größte That der Kirchengeschichte ihren Ausgang genommen hat, zu weihen, und zwar nicht durch den priesterlichen Akt eines einzelnen Mannes, sondern durch das inbrünstige Gebet der ganzen auf den Knieen liegenden Gemeinde u. s. w."

Sicherlich hat hiermit Witte den Gedanken des hohen Veranstalters der Feier nach dessen eigenem Sinn und Willen ausgesprochen.

Unter diesem Gesichtspunkt legt er uns die schon bei Pietsch abgedruckten Hauptreden der Feier wieder vor.

Die Urkunde, welche vom Kaiser im Lutherhause vorgetragen und von ihm, von den anderen evangelischen deutschen Fürsten oder ihren Vertretern und von den Bürgermeistern der freien Städte unterzeichnet wurde, ist der Witteschen Schrift in verkleinertem Maßstabe facsimiliert beigefügt.

Für „den Mittelpunkt und die eigentliche Höhe der ganzen Feier" erklärt Witte (S. 70) jenes „Weihegebet der Gemeinde alle Stände". Und er sagt, das Gebet, wie es Generalsuperintendent Schultze sprach, sei in demjenigen Geiste gehalten gewesen, in welchem Luther 1544 die Torgauer Schloßkirche geweiht habe, indem er hierfür die in meiner Festschrift (S. 109) mitgeteilten Worte Luthers wiederholt. So freut es mich denn, hierzu noch beifügen zu können: die Fassung des Gebets war von vornherein von allen dabei beteiligten Seiten her sehr ernstlich und einmütig überlegt worden. Man gedachte anderer Weiheformen, die da und dort bei evangelischen Kirchen vorkommen, während feste Bestimmungen darüber in der preußischen Landeskirche bis jetzt nicht bestanden; man wußte, daß der Weihende oft den Akt so vollzog, als ob er durch ein autoritatives Wort „Ich weihe" hier zu wirken hätte, ja daß er hierbei gar Gotteshaus, Tempel, Altar u. s. w. anredete. Im Gegensatz hierzu wurde darauf gedrungen, daß bei der Lutherkirche auch die Form der

Weihe echt evangelisch und lutherisch werde, entsprechend jenem Worte Luthers: „dies Weihen gebühret nicht allein mir, sondern ihr sollt auch an den Sprengel und das Rauchfaß greifen." Übereinstimmend hiermit kennt jetzt auch der neue preußische Agendenentwurf nur eine Weihe durch das gepredigte Gotteswort und das gemeinsame Gebet. So sehen wir auch mit Bezug hierauf in der Wittenberger Feier einen bedeutsamen geschichtlichen Vorgang und danken dem Verfasser, der die ganze Geschichte der Erneuerung der Wittenberger Schloßkirche so treu und umsichtig für unsere Kenntnis und Erinnerung festgehalten hat.

J. Köstlin.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

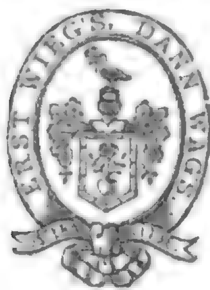
D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1894, viertes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1894.

Abhandlungen.

1.

Zur Textkritik des Propheten Zephania.

Von

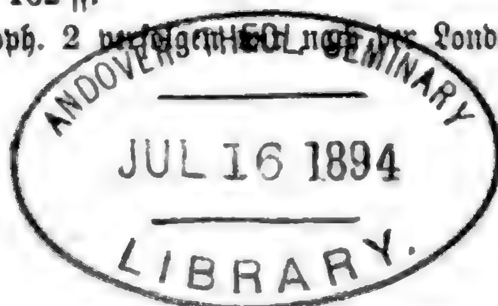
Dr. Johannes Bachmann in Berlin.

Die Korruption des hebräischen Textes ist vielfach älter, als unsere ältesten Übersetzungen des Alten Testaments. Hierfür liegt der beste Beweis in dem thatsächlichen Textbestande des Zephania, der uns trotz der letzten [1]) gründlichen Untersuchung Schwallys [2]) vor eine Reihe Fragen stellt, die mit den vorhandenen wissenschaftlichen Hilfsmitteln schwerlich ganz gelöst werden können. So wie der hebr. Text jetzt beschaffen ist, kann er unmöglich ursprünglich ausgesehen haben: hiergegen sprechen deutlich die vielen *ἅπαξ λεγόμενα* in den wenigen Kapiteln für andere ganz gebräuchliche Worte, der sonderbare, der consuetudo linguae Hebraïcae vollständig zuwiderlaufende Gebrauch dieser und jener Vokabel, die hin und wieder auftauchenden ungrammatischen Wort- und Satzgebilde, die vielen Gedankenunterbrechungen, welche die Prophetie bei einer getreuen Wiedergabe des massor. Wortmaterials notwendig erfahren muß u. s. w. u. s. w. Das sind alles Faktoren, mit denen der Exeget zu rechnen hat. Häufig wird an Stelle der durch die textkritischen Zeugen [3]) sanktionierten Emendation die freie Vermu-

1) Budde's Bemerkungen in „Theol. Studien u. Kritiken“ 1893,[2] konnten nicht mehr berücksichtigt werden.

2) ZATW. X. 1890. S. 162 ff.

3) Den arab. Text des Proph. 2 [illegible] nach der Londoner Poly-



tung, welche aus der gewissenhaften Würdigung des Kontextes herausgeboren wird, unter Berücksichtigung der obwaltenden epigraphischen Gesetze, einzutreten haben, mag ihr auch stets ein subjektives Moment anhaften. Doch hat sie so lange zu Recht zu bestehen, bis ihr eine neue durch handschriftliches Material als objektiv richtig erwiesene Konjektur dasselbe streitig macht. Es wird also auf Urteilsfähigkeit ankommen, „und die hat ein jeder das Recht sich zuzutrauen“. (Wellh.[1])

Kap. I.

3. מכשלות | מַכְשֵׁלָה bedeutet Jes. 3, 6 (nur hier vorkommend) das in Trümmern liegende Gemeinwesen, מַכְשֵׁלוֹת sollen daher nach Einigen „Trümmerhaufen“ (ruinae: Hier.) sein. Allein es wäre ein wundersamer Gedanke, daß Jahve noch an Trümmern seinen Zorn auslassen soll. Die alten Ausleger (Pesch. Luther) nahmen מכשלה im Sinne von מִכְשׁוֹל „σκάνδαλον“ und dachten bei מכשלות = מִכְשֹׁלִים an die Götzenbilder, welche die Menschen zum Straucheln brächten. Diese Auslegung scheitert aber an der Unbeweisbarkeit jener Gleichung, auch hätte wohl der Prophet, falls das seine Ansicht gewesen wäre, וְהָרְשָׁעִים אֶת־מַכְשֵׁלוֹתָם geschrieben. Die רשעים, als bewußte und für ihr Handeln verantwortliche Wesen, sind in erster Linie Gegenstand der göttlichen Rache. Dazu kommt, daß אֶת־ als „una cum“ hier recht matt erscheint. Man sucht bei unbefangener Lesung in והמכשלות zunächst ein dem אָסֵף bezw. הִכְרַתִּי paralleles Verbum und die LXX: *καὶ ἀσθενήσουσιν οἱ ἀσεβεῖς* haben sich anscheinend וְיִכָּשְׁלוּ הָרְשָׁעִים zurecht gemacht. Freilich verträgt sich diese Lesart ebenso wie die vorgeschlagene Konjektur וְכִשַּׁלְתִּי schlecht mit dem überkommenen massor. Konsonantengebilde. Wir möchten eher וְיִמָּחוּ שְׁמוֹת הָרְשָׁעִים vermuten: „und weggewischt sollen werden die Namen der Unge-

---

glotte, die ältere koptische (sahid.) Übersetzung nach Ciasca, die jüngere (boheir.) nach Tattams Ausgabe, die äth. Version endlich nach Oxforder und Frankfurter Handschriften.

1) Text der BB. Samuelis, S. 7.

rechten". ־אֶת mag durch das nachfolgende אֶת־הָאדם in den Text geraten sein. Wellh.s (a. a. O. S. 147) Erklärung, der מכשלות „einem spätern Juden" in die Schuhe schiebt, ist zu bequem, als daß sie befriedigen könnte.

4. אֶת־שְׁאָר הַבַּעַל | Wenn die Alexandriner haben: *τὰ ὀνόματα τῆς Βάαλ*, so liegt noch kein Grund vor, שְׁאָר in שֵׁם zu verbessern, da sie offenbar das ihnen unverständliche שְׁאָר הַבַּעַל, zugleich mit harmonisierender Tendenz, dem אֶת־שֵׁם הַכְּמָרִים angepaßt haben. Wäre שֵׁם הַבַּעַל ursprünglich, dann stünde o. Zw. וְאֶת־שֵׁם הַכְּמָרִים im Texte!

עִם הַכֹּהֲנִים ist vielleicht ein späterer Zusatz, dem אֶת־הָרְשָׁעִים nachgebildet. Aus der Lesart der LXX: *καὶ τὰ ὀνόματα τῶν ἱερέων* kann ein Fehlen desselben nicht behauptet werden; eher ist der Schluß zulässig, daß sie in ihrer Vorlage אֶת־שֵׁם הַכֹּהֲנִים hatten, sonst hätten sie: *καὶ τὸ ὄνομα τῶν χωμαρὶμ* (2 Reg. 23, 5) übersetzt. Es hat überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich, daß das ursprüngliche אֶת־שֵׁם הַכֹּהֲנִים von einem Überarbeiter, der daran Anstoß nahm, daß כֹּהֲנִים von den Priestern des Baʿal gebraucht sein sollte, durch die verbessernde Randnote עִם׳ הַכְּמָרִים erläutert wurde, was dann irrtümlich in den Text aufgenommen wurde.

5. וְאֶת־הַמִּשְׁתַּחֲוִים הַנִּשְׁבָּעִים וגו׳ | Der Text ist in diesem Verse außerordentlich korrupt. Man sieht nicht ein, was das zweite absolute הַמִּשְׁתַּחֲוִים soll: ein Zusatz, etwa עַל־הַגַּגּוֹת לִצְבָא הַשָּׁמַיִם ist durchaus erforderlich, falls הַנִּשְׁבָּעִים לַיהוָה einen Sinn haben soll. Denn nur die, welche bei Jahve schwören und zugleich dem heidnischen Sternenkultus huldigen, können dem Strafgericht verfallen und nicht die dem Jahve Zuschwörenden. Auf den Dualismus kommt es an. Aber zu dieser Auffassung bietet der massor. Text keine Handhabe. Die LXX bringen die verworrene Lesart der Massora. Hier scheint die äthiop. Version, wenn sie nicht durch ihre glättenden Worte die Schwierigkeiten hat umgehen wollen, helfend einzutreten. Nach ihr [1]) hat der massor. Text gelautet: וְאֶת־הַנִּשְׁבָּעִים בְּשֵׁם יהוה מַלְכָּם לְמִרְמָה (ähnlich das Targ.) „und die im Namen Jahves ihres Königs falsch schwören". Für למרמה

1) wa'ella jemehelū basema ĕgzīabecher negušōmū bachassat.

kann auch etwas anderes (לשקר) dagestanden haben. Es ist eine von uns mehrfach beobachtete Eigentümlichkeit, daß der übersetzende Äthiope bei seiner Übersetzung aus dem Griechischen einen hebr. Text zurate zieht. (Vgl. unsere Bemerkungen zu Hos. 1, 2 "וילדי) S. unsern äthiop. Jesaia!

9. ופקדתי על כל־הדולג על־המפתן | kann man nicht auf den 1 Sam. 5, 5 geschilderten Brauch der Asdoditer beziehen, welche die Schwelle des Dagon-Tempels nicht betraten, weil dessen Bildsäule eines Tages zerschlagen auf der Schwelle gelegen hatte, da jene Sitte doch schwerlich in Juda ganz allgemein war. Wenigstens wissen wir darüber nichts. Ebenso wenig kann die Gepflogenheit der Perser, welche die ihnen heilige Schwelle des kgl. Palastes nicht betreten durften, als Erklärung gelten. Solchen Annahmen fehlt die historische Basis. „Jeder, der über die Schwelle springt" ist ohne Zweifel: Jeder, der angesichts des Strafgerichts eiligst das Haus verläßt, der gleichsam in großen Sätzen durch dasselbe springt, wird von der Rache Jahves ereilt. Vielleicht ist für דולג besser רוגל zu lesen, wenn dieses auch in seiner eigentlichen Bedeutung „gehen" im Alten Testament nicht nachweisbar ist. Das scheint mehr zufällig zu sein, da die Wurzel in den andern Dialekten noch im Gebrauch ist. Dann ergäbe sich der ansprechende Gedanke: jedweder Hausbewohner verfällt der strafenden Gotteshand. Die LXX tappen im Dunkeln: *ἐκδικήσω ἐμφανῶς ἐπὶ τὰ πρόπυλα*. Ihnen hat bei ihrem *ἐμφανῶς* weder רגל, noch בלג vorgelegen, sondern vielmehr גלה, und das führt uns auf die möglicherweise ursprüngliche Lesart עַל־כָּל־הַגֹּלֶה מֵעַל־הַמִּפְתָּן: „und ich will heimsuchen jeden, der als Verbannter verlassen muß die (häusliche) Schwelle! מֵעַל־הַמִּפְתָּן stünde für das sonst übliche מֵעַל־אֲדָמָה 2 Reg. 17, 23. Jer. 52, 27). Und diese Deutung ist wohl die beste.

14. קרוב יום־יהוה וגו | Der Satz macht den Eindruck heillosester Verwirrung: „Stimme des Tages Jahves u. s. w." ist nicht sowohl auffällig wegen seiner absoluten Stellung (Jes. 13, 4. Jer. 25, 36), als wegen des Ausdrucks „Stimme des Tages". Und worauf soll שָׁם gehen? Die Ausleger gehen darüber

hin, obwohl schon die Alexandriner daran Anstoß genommen haben, wenn sie *καὶ σκληρὰ (φωνή) τέτακται* schrieben, also שָׁם punktierten. Wir können auch nicht übersetzen: „bitterlich schreit dann der Held“, weil שָׁם (loc.) und nicht אָז (temp.) dasteht. Das bringt uns auf die Vermutung, daß das vorhergehende Sätzchen, jetzt zu קול יום יהוה verstümmelt, den Ort mitteilte, wo Jahve seine Stimme erschallen läßt am Tage des Gerichts: nach Joel 4, 12, vgl. mit 4, 16, erwartet man etwa: וַיהוָה יִתֵּן קוֹלוֹ אֶל־עֵמֶק יְהוֹשָׁפָט „Jahve aber läßt seine Stimme erschallen im Thale Josaphat“. Vielleicht hat man in יהוה das korrupte יהושפט zu erkennen? Bei dieser Emendation ist מר צרח שם גבור wohl verständlich: Jahve läßt gewaltig seine Stimme erschallen im Thale J., „wohin er herabgeführt seine Helden“ (שָׁמָּה־גִבּוֹרָיו): diese, sonst gefeiert wegen ihrer Kraft und ihres Mutes, schreien darob bitterlich. Die LXX nahmen in ihrer Verlegenheit גבור zu V. 15: *καὶ δυνατὴ ἡμέρα ὀργῆς.* Übrigens will es uns scheinen, als hätten die Worte קרוב ומהר מאר ursprünglich nach Joel 2 gelautet: קָרוֹב הַיּוֹם הַנּוֹרָא מְאֹד.

18. ולחמם כגללים | Die meisten Erklärer deuten לְחֻמָם, als ob לַחְמָם, was wirklich einige Codd. haben, dastünde und erinnern an das ar. لحم „Fleisch“ und übersetzen: „ihr Fleisch“. Mißlich aber bleibt dabei die Thatsache, daß לֶחֶם im Hebr. stets „Brot“ bedeutet, לְחוּם also schwerlich „Fleisch“ heißen kann: zudem paßt diese Bedeutung hier schlecht in den Zusammenhang. Hiob 20, 23, wo לְחוּמוֹ steht, kommt man zur Not mit „Speise“ aus. Weit schwieriger macht sich dort die von Friedr. Delitzsch vorgeschlagene Interpretation, wonach לחום „Eingeweide“ sein sollen; an unserer Stelle wäre es nicht übel, wenn nach dem Assyr. dieser Sinn als sicher erwiesen wäre. Wir haben den Eindruck, daß hier eine alte Korruption vorliegt und lesen deshalb וְלָח(ו) מַ(יִ)ם כַּגְּמַלִּים, und sie werden Wasser lecken „wie die Kamele“. Dies Bild soll die außerordentliche Erschöpfung des Besiegten veranschaulichen. Zu לחה vgl. Gen. 47, 13.

Kap. II.

1. התקוששו וקשו וגו׳ | התקוששו macht die größten Nöte. Man leitet es von קשש ab, einem Denominativ von קַשׁ „Stoppel", bekannt im Po. (Ex. 5, 7. 12. Num. 15, 32. 1 Reg. 17, 10. 12) קֹשֵׁשׁ „Stoppeln machen", „St. sammeln", was hier unsinnig ist. Trotz alledem sind die meisten Ausleger bei dieser Analyse stehen geblieben, indem sie, durch die alten Übersetzungen (LXX: *συνάχθητε*) verleitet, aus jener Wurzel, den Begriff der Stoppel ignorierend, nur den des Sammelns herauslasen: „sammelt euch, sammelt, o Volk" oder gar: „sammelt euch" = nehmt euch zusammen (Hitz.-Steiner). Allein das arab. قشّ „collegit", „bonum habitum recepit" ist für das Hebr. ohne volle Beweiskraft. Ebenso unhaltbar ist Ewalds Interpretation: „erbleicht und bleicht!", weil der Begriff des Alten, Grauen, das in der Wurzel liegen soll, doch nicht so ohne weiteres auch den des Bleichen involviert. Jedenfalls läßt sich diese Kombination aus dem Hebr. selbst, worauf es allein ankommt, nicht erweisen. Ewald kam auf seine Künstelei, um die Worte mit dem folgenden נכסף in Einklang zu setzen. Falls letzteres beibehalten wird, so kann es nur mit Ew. Gesen. Fürst, Hitz. u. a. „nicht erbleichend" „n. erblassend" gedeutet werden. Als unhaltbar hingegen bezeichnen wir die von Rosenmüller, Strauß, Schwally u. a. vertretene Erklärung, wonach die Worte: „du Volk, nach dem man sich sehnt" heißen sollen. In diesem Falle vermißt man eine Präposition (לֹ = „nach dem"). Es wäre allenfalls die Übersetzung möglich: „du Volk, das sich nicht sehnt . . ." Das Objekt fehlt. Eine weitere Schwierigkeit erhebt sich in בטרם לדת חק. Zunächst ist בְּטֶרֶם mit dem Inf. (statt des Impf.: Ewald § 337c) ganz ungewöhnlich. Weiter aber ist: „bevor gebiert der Beschluß" (Hitz.) oder: „vor dem Gebären der Satzung" (Rückert) ganz unsinnig. Daher haben sich schon die LXX eine andere Lesart zurecht gemacht: *πρὸ τοῦ γενέσθαι ὑμᾶς ὡς ἄνθος παραπορευόμενον.* Die hiernach hergestellte Emendation בְּטֶרֶם הֱיוֹתְכֶם oder gar תִּפָּרְדוּ ist zu gewaltsam und rechnet nicht mehr mit der massoretischen Überlieferung. Auch die Konjektur Wellhausens:

כטרם לא תהיו כמץ עֹבֵר (die LXX habe fälschlich כְּנֵץ) befriedigt nicht, weil man in diesem Falle eine Umstellung der Versglieder erwartete. Das Bild hat nur einen Sinn, wenn der Zorn Jahves entbrannt ist. Die LXX kann u. E. hier keine Handhabe für eine Emendation bieten; die 70 Übersetzer fanden die Verwirrung im Texte schon vor: V. 1 u. 2 sind ganz entstellt. Wir beginnen das Kapitel: [אל] תִּתְקוֹשְׁשׁוּ קְשׁוּ וגו׳ „zeigt euch nicht so verstockt . . . . ehe über euch kommt die Glut des Zornes Jahves". התקושש von קשש „fest, hart s." kann nur heißen: „s. hart, halsstarrig zeigen". קְשׁוּ (das vorhergehende ו des massor. Textes ist durch Dittographie entstanden) steht für קְשֵׁה (inf. abs.). Das hätte auch durch אַל הַקְשֵׁה תַּקְשׁוּ (עָרְף) ausgedrückt sein können. Dann dürfte die Lesart weiter gelautet haben: הַגּוֹי לֹא בְכֶסֶף (עָצַר) מְלֶכֶת חֹק „du Volk, das nicht durch Geld hat verhindern können das Herankommen der Frist ꝛc." Der Gedanke ist durchsichtig. Das Volk hätte gern für schweres Geld den Tag Jahves abgewendet — umsonst — die Frist ist abgelaufen (Kap. I). כטרם ist wohl durch die nachfolgenden כטרם in den Text geraten. לֶכֶת = *γενέσθαι* der LXX?

6. כרח | ist eine crux interpretum. Man hat es abgeleitet von כָּרָה oder כֵּרָה oder כַּר (√כרה „graben") im Sinne von „Höhlung", „Loch", „Wasserloch", „Brunnen". Aber: „Auen der Brunnen der Hirten" ist unsinnig [1]). Am einfachsten wäre es nun, auf das dunkle Wort zu verzichten, wie Böhme (ZATW. 1887, S. 212), Schwally a. a. O., Stade (Wörterbuch S. 299, col. a) u. a. gethan haben. Indessen erscheinen die überlieferten massor. Konsonanten ziemlich gesichert, da sie ja auch die LXX, Hieronym., die Pesch., die äthiop., kopt. Übers. u. s. w. fixiert haben, nämlich in *Κρήτῃ* (כְּרֵת). Das ist doch schwerlich ein Ersatz für חֶבֶל הַיָּם, was sie allerdings in ihrer Vorlage nicht gehabt haben. Sonderbar wäre auch in unserm Vers die Konstruktion von חֶבֶל als Fem., während es V. 7 Mask. ist! U. E. ist der verstümmelte Text so wiederherzustellen:

---

1) Ebenso verfehlt: „Triften von Weiden der Hirten" (כַּר „Weideplatz") — Hitz.

וְהָיְתָה חֶרֶב הַיּוֹנָה וְתִכְרֹת רֹעִים וְגִדְרוֹת צֹאן,
„und erscheinen wird ein gewaltiges Schwert (Jes. 46, 16; 50, 16), daß es niederhaue Hirten und Schafhürden“. — והיתה steht hier im Sinne von וּבָאָה, wie öfter, besonders bei eintretenden großartigen (Natur-) Erscheinungen (Ex. 19, 16. Jon. 1, 4. Ez. 1, 25). חבל הים mag durch den gleichen Wortkomplex in V. 5 entstanden sein. Der sich ergebende Gedanke paßt ohne Zweifel besser in den Zusammenhang, als jener allgemein vorgetragene, wonach des „Meeres Landstrich“ infolge der Verwüstung zu Triften von Weiden der Hirten und zu Hürden des Kleinviehs werden soll. Das wäre eine schöne Verwüstung (והאבדתיך V. 5). Dieselbe wird vielmehr eine so grausige, allumfassende sein, daß das „gewaltthätige Schwert“ nicht einmal den unschuldigen, friedlichen Hirten mit seinem Vieh (vgl. Joh. 1, 18) schonen wird. — נְוֹת ist übrigens auch nicht unbedenklich.

7. עליהם ירעון | עליהם könnte dem Kontext gemäß entweder auf חֶבֶל gehen, („auf ihm weiden sie“) — so Reinke —, obwohl man dann עליו erwartete, oder auf שארית, das aus einem Masc. pl. mit der Bedeutung „Weideplätze“ oder ähnlich verstümmelt sein kann. Wie jenes ursprüngliche Substantivum hieß, läßt sich freilich nicht mehr ausmachen. Wir meinen, das wäre eine Vermutung, die etwas für sich hat; noch wahrscheinlicher ist es uns, daß der alte Fehler in עליהם steckt. Das Ursprüngliche war עֲגָלִים und das Athnach hat bei אשקלון zu stehen: „Kälber werden weiden in den Häusern Asqalôns“. Hierzu paßt vortrefflich unsere Lesart für das unsinnige בָּעֶרֶב, welches nicht durch בְּעֶקְרוֹן zu ersetzen ist — בָּקָר[בָּהֶ]ם Rinder werden sich in ihnen lagern“. So allein kommt auch יִרְבָּצוּן zu seinem Rechte, das nach dem herrschenden Sprachgebrauche nur von Tieren gebraucht wird; damit wird Hitzigs Änderung: יַרְבִּצוּן gegenstandslos.

14. כָּל־חַיְתוֹ־גוֹי | „alles Volksgetier“ ist unsinnig, und alle an der massor. Lesart festhaltenden Erklärungen verfehlt. So hat man mit Recht eine Verderbnis als vorliegend erachtet, zumal auch die LXX גוי gemieden und πάντα τὰ θηρία τῆς γῆς geschrieben haben. Wir emendieren: כָּל־חַיְתוֹ־אֲגַם „alles Getier des Sumpfes“,

d. h. allerlei Tiere, die sich gern an und in Sümpfen aufhalten. Diese Emendation empfiehlt sich schon aus epigraphischen Gründen, da גַּם folgt.

קול ישורר | eigentlich „eine Stimme singt“, „Stimme eines Singenden“ (das Pil. שׁוֹרֵר ist besonders häufig im Part. „der Sänger“: 1 Chr. 9, 33; 15, 16. Neh. 12, 28; 13, 5), „vox cantantis“: Hieron. Allein man fragt billig: Was hat Gesang an der Stätte des Todes und der Wüstenei für einen Sinn? Man erwartet das Geschrei von Tieren (LXX: *καὶ θηρία φωνήσει*), speziell das Geächz der Vögel (so das Targ.). Es dürfte aber schwer fallen, aus den überlieferten Konsonanten ישורר den Namen eines bestimmten Vogels herauszulesen, denn an נֶשֶׁר „Adler“ oder gar an יַנְשׁוּף (Lev. 11, 17. Deut. 14, 16. Jes. 34, 11) „Rabe“ oder ähnliche, die Schwally in Vorschlag bringt, ist aus epigraphischen Rücksichten gar nicht zu denken. Wir lesen קוֹלִי שׁוֹקֵד oder קוֹל שׁוֹקֵד „Stimme (Geächz) eines Wachenden (sc. Vogels) im Fenster“. Wir werden vom Propheten in die schauervolle Nacht (ילינו) versetzt, welche über dem zerstörten Ninive ruht: kein menschlicher Laut ist vernehmbar. Totenstille. Nur ein wachend Vöglein (man hat zunächst die genannten קאת und קפד im Auge) ächzt im verfallenen Fenster. Vielleicht ist auch die Eule, die insbesondere ein Wächter unter den Vögeln ist, gemeint. קוֹלִי [1]) wäre St. c. mit dem Chireq compag., das auch Ewald an andern Stellen statuiert.

חֹרֶב | Paßt nicht. Lies mit den LXX (*κόρακες*): עֹרֵב. So auch Wellhausen.

כי ארזה ערה | אַרְזָה soll „Cedergetäfel“ sein, von אֶרֶז: „denn er hat bloßgelegt das Cedergetäfel“. In anbetracht des Kontextes ist das der reine Unsinn. Ebenso wenig paßt die Punktation Ewalds: אֵרְזָה = הֵרְזָה (Hif. v. רזה V. 11): „man hat schwinden lassen = zerstört“. Mit der Lesart der LXX: *διότι κέδρος τὰ ἀνάστημα αὐτῆς* kommen wir auch nicht weiter. U. E. kann die ursprüngliche Lesart nur gelautet haben: כִּי עֶרְוָה עֻרָה (oder

1) Mit Wellhausen כּוֹס (Eule) für קול zu schreiben, halten wir epigraphisch für nicht unbedenklich.

עֶרְוָתָהּ): „ja, er (Jahve) oder: man hat entblößt die Scham". Zum üblichen Bilde, das die ungeheuere Schmach der zerstörten Stadt veranschaulichen soll, vgl. Mich. 1, 11. Jes. 47, 3. Ez. 16, 37. Gen. 42, 9. 12 u. s. w. Gewöhnlich lautet allerdings die Redensart: גִּלָּה עֶרְוַת פ׳, doch s. Jes. 3, 17, wo עֵרָה פת im Sinne von עֵרָה עֶרְוָה zu finden ist, wenigstens nach landläufiger Annahme [1]).

Kap. III.

1. הוי מראה ונגלה העיר היונה | Streitig ist das Verhältnis der einzelnen Worte des Sätzchens zu einander. Althergebracht ist die Übersetzung: „Wehe, widerspenstige und befleckte, du gewaltthätige Stadt". Falsch, denn diese Übersetzung setzte die Lesart הַמֹּרְאָה וְהַנִּגְאָלָה voraus. Anderseits geht es auch nicht an (Schwally), מראה ונגאלה als Prädikate zu עיר היונה zu interpretieren und zu übersetzen: „widerspenstig und verworfen ist die gewaltthätige Stadt" — vor allem deshalb nicht, weil der Gedanke gegenüber dem Unglück prophezeihenden הוי unpassend, zum mindesten viel zu matt wäre. Nein! Unbefangen erwartet man V. 1 die erneute Ankündigung des furchtbaren Strafgerichts, des Tages Jahves, dessen notwendiges Erscheinen in V. 2 ff. eingehend **motiviert** wird. Natür-

1) Freilich ist die Lesart unsicher: וַיהוָה פָּתְהֵן יְעָרֶה. Auffällig schon ist das *ἁπ. λεγ.* פת, das man mit dem arab. فوت „interstitium", also „Spalte" (Dillm.) hat zusammenbringen wollen. Dazu kommt, daß keine der alten Übersetzungen den obscönen Ausdruck bestätigt. LXX: *καὶ Κύριος ἀνακαλύψει τὸ σχῆμα αὐτῶν.* So alle orientalischen Verss. Wenn nun Hieronymus schreibt: „crinem earum nudabit", so braucht er diese Deutung nicht aus פַּאתְהֶן „ihre Schläfe" herausgebracht zu haben, sondern es hat eine größere Wahrscheinlichkeit für sich, daß er das allgemeine „Schmuck" dem Kontext gemäß zum „Haarschmuck" spezialisierte. Den Schlüssel zu dem Rätsel liefert uns Jes. 47, 3, wo das massor. תֵּרָאֶה חֶרְפָּתֵךְ von den Alexandrinern durch: *ἀνακαλυφθήσεται ἡ αἰσχύνη σου* übersetzt ist. Danach hat der Grieche hier wahrscheinlich gelesen: וַיהוָה [חֵרֶף] פָּתְהֵן יַרְאֶה „und Jahve wird zeigen ihre Schmach". Das Griech. *σχῆμα* ist daher wohl nur ein verstümmeltes *αἰσχύνη* oder *αἰσχύνωμα* (Compl.: *αἰσχύνωμα αὐτῶν*). Diese Emendation hat die Gesetze der Epigraphik voll und ganz für sich.

lich kann der überlieferte massor. Text unmöglich richtig sein. Wir lesen: הוֹי יֹם(יום =) הַמֹּרָא וְהַגּוֹלָה הָעִיר הַיּוֹנָה: „Wehe des Tags des Schreckens und der Verbannung, du gewaltthätige — oder besser: gebeugte Stadt". — ים — so auch im Althebräischen Phönic.[1]) = יוֹם.

3. ואבי ערב | „Abend-Wölfe" ist sinnlos. Denn sollen darunter Wölfe verstanden werden, die am Abend auf Raub ausgehen, so wäre das doch sonderbar und kühn ausgedrückt. Ja, wenn es richtig wäre, daß Wölfe, die des Nachts rauben, gefährlicher, räuberischer sind als die „Tages-Wölfe", dann wäre unsere Stelle allenfalls verständlich. Die Vorliebe, bei Nacht zu rauben, ist kein besonderes Specifikum der Wölfe: diese haben sie mit allen Raubtieren gemein: „Geht die Sonne auf, so ziehen sie sich zurück und lagern sich in ihren Behausungen" heißt es Ps. 104, 22 von den jungen Löwen. Und doch spricht das Alte Testament nie von כְּפִירֵי עֶרֶב. Ohne Zweifel liegt sowohl an unserer Stelle, wie Hab. 1, 8, ein alter Fehler vor וְאֵבֵי טֶרֶף[2]). „Raub-Wölfe", d. h. räuberische Wölfe. Dieser Ausdruck ist stärker[3]) als וְאֵבִים טֹרְפִים. — עֶרֶב ist als Gegensatz zum massor. בֹּקֶר eingetragen worden.

לא גרמו לבקר | גרמו ist schwerlich ursprünglich; das haben auch die LXX (ὑπελίποντο, Targ. מורכין לא) sicher nicht gelesen, denn Vollers' Erklärung, der Begriff des „Übriglassens" schließe sich vielleicht an „abschneiden" (nach den aram. Diall.) an, das sich begrifflich fortbilde zu „beiseitlegen", ist zu gekünstelt, um glaubwürdig zu erscheinen. Nach unserm Ermessen kann eben גרמו[4]) nicht ursprünglich sein, sondern vielmehr חָטְמוּ. Die √חטם, nur noch Jes. 48, 9 „zurückhalten", „bändigen", „zähmen" vom Zorn; die Person, welche von dieser Handlung affiziert wird, ist

---

1) Vgl. Siloah-Inschrift Zeile 3 (ובים). Corpus Inscript. Semit. 86. A. 6. 14. 16. 166. B. 1. 7.

2) טרף konnte wohl zu ערב werden, auch in der Quadratschrift.

3) ואב יטרף kennzeichnet die Wölfe gleichzeitig als geborene Räuber, — ואבים ט' hieße: Wölfe, die gelegentlich rauben.

4) Auch Wellhausen weiß damit nichts anzufangen.

mit לְ eingeführt. Für לַבֹּקֶר („. . . Abend-Wölfe, die für den Morgen nicht sparten“ ist Unsinn) ist dann לַבֹּקֵר zu vokalisieren; also: „Raub-Wölfe, die nicht bändigen [ihren [1]) Zorn] gegenüber dem Hirten“. בֹּקֵר (Am. 7, 14) ist Rinderhirt, dann Hirt im allgemeinen [2]).

4. בבקר בבקר משפטו יתן לאור | „Allmorgentlich stellt er sein Recht ans Licht“. So Hitz., Ew. u. a. Der gegen diese Übersetzung neuerdings von Schwally erhobene Einwand, die Phrase נתן לאור „ins Licht stellen“ sei nirgends im Alten Testament zu belegen [3]), vielmehr sei nach dem herrschenden Sprachgebrauch יתן כאור oder יתן אל־האור die allein richtige Konstruktion von נתן, ist deshalb hinfällig, weil die Präp. לְ für אֶל stellvertretend stehen kann bei den Verben der Bewegung (Ew. § 217d), mag nun speziell die Phrase נתן לאור zufällig zu belegen sein, oder zufällig nicht. Weitere Schwierigkeiten erheben sich bei לֹא נֶעְדָּר, gewöhnlich übersetzt: „er (oder: das Recht) läßt sich nicht vermissen“.

משפט zum Subjekt des Satzes zu machen, empfiehlt sich wegen seiner weiten Entfernung vom Verbo weniger. Am nächsten läge es freilich, das Relativsätzchen auf אוֹר zu beziehen, wenn nur „Licht, das nicht ausbleibt“, einen Sinn hätte. Vor allem ist nicht einzusehen, was der Schluß ולא יודע עול בשת im Kontext soll. Ihn ohne weiteres als Glosse zu streichen (Schw.), ist zwar bequem, aber vom Standpunkte der Kritik aus nicht zu billigen. Sollen die Worte: „aber nicht kennt ein Frevler Scham“ zum Vorhergehenden in irgendeiner inneren Beziehung stehen, so muß

---

1) אַף fehlt auch Jes. 48, 9.

2) Schwally: „Nacht-Wölfe, die zerkauten Knochen bis zum Morgen“. Unhaltbar. Denn ganz davon abgesehen, daß nachweislich nur das Pi. גֵּרֵם „Knochen zerkauen“ heißt, auch לֹא schwerlich durch einen Ansatz zu לבקר entstanden ist, so wäre das Perf. (für das Impf. יחרמו oder das Part.) nur künstlich zu rechtfertigen. Auch ist der sich ergebende Gedanke, der durch das pomphafte אֲשֶׁר eingeführt wird, zu matt und harmlos. Man erwartet eine Zeichnung der rücksichtslosen Raubthätigkeit blutgieriger Wölfe: ihr Zorn erstreckt sich sogar auf den Hirten, nachdem ihm die Herde gewürgt ist.

3) Der Ausweg Wellhausens, לאור als Glosse zu משפט anzusehen, befriedigt recht wenig.

in משפטו יתן לאור וג׳ von einer Bestrafung des עַוָּל die Rede sein, die trotz ihres entehrenden, schmachvollen Charakters bei ihm keine בֹשֶׁת erzeuge. Mit aller Reserve möchten wir uns dahin aussprechen, daß die ursprüngliche Lesart lautete: בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר מִשְׁפָּטוֹ יִתֵּן לְאָוֶן לֹא יַעֲמֹד „allmorgentlich läßt er fühlen (eigentlich gewährt er) sein Gericht den Frevel (s. v. a. Frevler), der keinen Bestand hat, aber im Frevel kennt keine Scham". Vielleicht hat sogar für לְאָוֶן — לְעַוָּל im Texte gestanden, auf das das nachfolgende עַוָּל zurückverweisen dürfte. Auch über יעמד wird sich streiten lassen. Der Gedanke jedoch steht uns als richtig fest.

7. ולא יכרת מעונה | Daß מעונה den Text stört, haben schon die Alexandriner empfunden, wenn sie: ἐξ ὀφϑαλμῶν αὐτῆς = מֵעֵינֶיהָ verbesserten, womit wir aber nicht weiter kommen. U. E. ist מֵעֲוֹנָהּ das allein Richtige: „daß nicht ausgetilgt werde ob ihrer Schuld (ihres Frevels) jeder, nach dem ich mich (strafend) umsehe in ihr". עַל ist sehr passend: es heißt: „auf ihren Trümmern". בָּהּ wäre nach Kap. 2, 14 ff. unverständlich gewesen.

9. כי־אז אהפך אל־עמים וג׳ | Die Ewald-Hitzigsche Übersetzung: „ich wende den Völkern zu reine Lippe" ist, obwohl הָפַךְ mit אֶל nicht nachweisbar, sprachlich wohl zulässig, da die allgemeine Bedeutung: „wenden" durch Thr. 3, 3 erwiesen ist. Aber die Phrase kann doch nur besagen, daß eine reine Lippe zu den Völkern hinbewegt wird, was ein wunderlicher Ausdruck für den Gedanken wäre, daß die Nationen mit reiner Lippe begabt werden sollen. Wenn nun die Meisten nach Hitzigs Vorgang den Sinn herauspressen: „ich schaffe ihnen durch Änderung ihrer Lippe eine reine", mit Beziehung auf die prägnante Konstruktion 1 Sam. 10, 9 (so auch Wellhausen), so ist dem entgegenzuhalten, daß an unserer Stelle אֶל unerklärlich bleibt; denn so ohne weiteres drückt diese Präposition doch nicht den Dativ aus. Man müßte mindestens mit Schwally לְעַמִּים herstellen. Wir vermuten allerdings den Schreibfehler in אל: כָּל־עַמִּים oder כָּל־הָעַמִּים dürfte das Richtige sein; der Prophet legt darauf das Hauptgewicht, daß alle Nationen Schulter an Schulter Jahve dienen. כֻּלָּם greift emphatisch auf כל־עמים zurück. Und שפה mag aus לקרא כלם בשם יהוה

mit dem ursprünglichen Zusatz שפה ברורה hierher geraten sein. Ohne Zweifel ist משפחה zu שפה verstümmelt worden. So lautet unser Sätzchen: „Alsdann werde ich alle Nationen wandeln zu einem reinen Geschlecht“. Eine einzige geläuterte Völkerfamilie wird den Gottesnamen anrufen. הָפַךְ mit doppeltem Accusativ: Ps. 114, 8.

10. עתרי בת־פוצי | Sehr schwierig ist בַּת־פוּצַי. Ewalds Übersetzung: „Tochter Put“ (Nah. 3, 8) verträgt sich nicht mit יוֹבִלוּן. Die meisten Erklärer denken an die Wurzel פוץ: „Tochter unserer Zerstreuten“, allein nach dem Kontext ist nicht von zerstreuten Juden die Rede, sondern von גוים. U. E. ist der korrupte Text so wieder herzustellen: [יִ]עָתְקוּ בָ[א]ות רוֹצַי „Von jenseits der Ströme v. K. werden aufbrechen ‚die mich lieben‘ (die Wohlgefallen an mir finden)“.

17. יחריש באהבתו | „er wird Schweigen beobachten in seiner Liebe“ — Hieron. „silebit“ — will sich nicht in den Zusammenhang einfügen. Es sieht fast wie eine Randglosse zu לא תבושי מכל עלילתיך אשר פשעת בי V. 11 aus. Schon frühzeitig (LXX: καινιεῖ) begann man יְחַדֵּשׁ zu lesen und sowohl Ewald: „er verjüngt sich (NB. wo steht das Hithp.?) in seiner Liebe“, wie Hitzig: „er thut Neues in seiner Liebe“, halten an der griechischen Lesart fest. Aber keiner dieser beiden gewonnenen Gedanken führt den Gedankengang des Verses strikt weiter, sondern beide stören den Kontext. Man wird nun nicht mit Schwally in יחריש ein Synonymum von ישיש zu suchen haben: יחדה באהבתו „er freut sich in seiner Liebe“, sondern ein dem Begriff אהבה sinnverwandtes Verbum (vgl. שיש und שמחה — גיל und רנה), also ein Wort, das das liebende Erbarmen Jahves ausdrückt. Wir halten יְרַחֵם אִישׁ „er erbarmt sich eines Mannes in seiner Liebe“ für die rechte Lesart. Vielleicht war dieser Satz ein Gemeinplatz, ein Sprichwort: ירחם יהוה איש ב׳; denn daß er an den Text herangebracht ist, erhellt aus באהבתו, wofür man nach dem Parallelismus concinner באהבה erwarten mußte.

18. נוגי ממועד וג׳ | Alle auf Grund des massor. Textes vorgetragenen Übersetzungen leiden mehr oder weniger an grammatischen

oder lexikalischen Gebrechen. Die LXX haben den massoretischen Text anscheinend geglättet. Wir sind der Ansicht, auf Grund von 19ᵃ hat man in V. 18 die Ankündigung eines über die Gott und Jerusalem feindlichen Mächte hereinbrechenden Vernichtungsgerichtes zu erwarten, wenn anders V. 19ᵃ einen Sinn haben soll. Es hat überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich, daß der Text einst folgendes Ansehen hatte: [וְכָרַתִּי] בּוֹגְדִים מִמּוֹעֵד אֲסַפְתִּים מִמֵּךְ [כְּלֹא] הָיוּ נָשָׂאתִי עֲלֵיהֶם חֶרְפָּה: „Austilgen werde ich Treulose aus der Festversammlung, sie hinwegraffen aus dir, als wären sie nie gewesen; legen werde ich Schmach auf sie". נשא חרפה Ps. 15, 3. An der Spitze des Satzes fehlt offenbar ein Verbum des Vernichtens: wie das ursprünglich lautete, läßt sich nicht mehr bestimmen. Zu כלא היו vgl. Ob. 16. Die Perff. confidentiae zum Ausdruck eines bestimmt eintretenden Ereignisses in der Zukunft (V. 19 הִנְנִי עשה) sind besonders im Munde Gottes sehr zutreffend.

2.

Die geschichtliche Person Jesu nach den paulinischen Schriften.

Von

† Dekan Lic. Otto Schmoller in Derendingen bei Tübingen[1]).

Gewiß hat Kähler vollkommen recht, wenn er in seinem sehr beachtenswerten Vortrag: „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus" sagt, die zu einer Bio-

1) Bei der Übersendung dieser Abhandlung schrieb uns ihr Verfasser: er wolle sie uns übergeben, „ehe vollends der Feierabend komme, von dem wir jedenfalls nicht wissen, wann er sich einstelle". Er ist dann, nachdem er bis an sein Ende mit treuer pastoraler Arbeit ein unermüdliches und mannigfach reiches theologisches Studium verbunden hatte, am 23. Januar d. J. in seinem 68. Lebensjahre zur Ruhe im Jenseits eingegangen. Unsere Leser werden gern sein Andenken mit uns ehren, indem wir im Folgenden einen Rückblick über die Früchte seiner allzeit gediegenen und gewissenhaften wissenschaftlichen Arbeit geben. Er begann seine schriftstellerische Thätigkeit mit dem Ertrag einer Reise, die er als württembergischer Kandidat gemacht hatte: „Die kirchlichen Zustände des lutherischen Protestantismus in Skandinavien und des reformierten in Großbritannien" in Gelzers „Protest. Monatsblättern" Oktober 1854. Nach seiner Tübinger Repetentenzeit stand er vom Jahre 1859 an bis an sein Ende im praktischen Amt: als Diakonus in Marbach, dann in Urach, als Stadtpfarrer und Dekan in Weinsberg, zuletzt als Pfarrer in Derendingen, wo die Nähe der Universitätsstadt seiner wissenschaftlichen Beschäftigung noch besonders förderlich war. Veranlaßt durch den Marbacher Dekan, früheren Bonner Professor Kling bearbeitete er zuerst den Galaterbrief fürs Langesche Bibelwerk (1862, 3. Aufl. 1874). 1868 erschien von ihm die Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament (an die 4. Aufl. derselben wollte er die Hand anlegen, als der Tod ihn heimholte), 1872 Hosea, Joel und Amos in Langes Bibelwerk, 1883 „Das Selbstzeugnis Christi vom Heilswert seines Todesleidens", im „Beweis des Glaubens" (Umarbeitung eines 1881 in Barmen

graphie Jesu nach den Anforderungen, welche die Wissenschaft macht und machen muß, nötigen Quellen fehlen uns vollständig und deshalb die ganze „Leben-Jesu-Bewegung“, die so sehr zur Mode geworden ist und immer neue Versuche hervortreibt, mit einem drastischen Ausdruck als einen Holzweg bezeichnet, auf dem man den wirklichen Jesus nimmer finde, so wenig als die reine Dogmatik ihn gefunden hat, so erhaben man sich auch über deren Christusbild mit jenen „historischen“ Untersuchungen und Aufstellungen dünkt. Und ein feiner Gedanke ist es dann weiter von Kähler, wenn er uns im Gegensatz zu jenen biographischen Versuchen bezw. Mißversuchen vielmehr in dem geglaubten und gepredigten Christus den richtigen und treuen, weil von ihm selbst erzeugten Abdruck des geschichtlichen Jesus Christus sehen heißt. Denn grundverkehrt ist es m. E., wenn neuerdings wieder, so viel ich sehen kann, stärker als je zwischen dem „Evangelium Jesu“ oder überhaupt der geschichtlichen Person Jesu mit ihrem eigenen Glauben, Lehren und Leben und dem „Evangelium von Jesu“, wonach an ihn geglaubt werden soll und von ihm gelehrt wird, gleichsam ein dicker Strich gemacht werden will, als ob beides total zweierlei wäre, mit dem letzteren eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* stattgefunden hätte und stattfände, die dringend eine Umkehr und Rückkehr zu dem ersteren erfordere, wenn man anders das echte, ursprüngliche Christentum finden, bezw. wieder gewinnen wolle: wie ja der Ruf zu solcher Umkehr mit großer Emphase erhoben,

---

gehaltenen Vortrags), 1887 und 1888 die „Parallelbibel“ in 3 Bänden (vgl. über sie in unserer Zeitschrift 1890, S. 371 ff.), 1890 „Zwanzig Predigten von Jakob Andreae“, zum 300jährigen Gedächtnistag seines Todes, mit kurzem Lebensabriß u. s. w., 1891 „Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments“. Leiden 1891, dann 1893 „Die Anfänge des theologischen Stipendiums (Stifts) in Tübingen“, zuletzt 1893 „Die Bedeutung von קדש im Alten Testament“, ein kurzer Beitrag zur Festschrift für Rud. Roths 50jähriges Doktorjubiläum. Außerdem erschienen von Schmoller kleinere, meist die Württemberger Kirchengeschichte betreffende Aufsätze im Württemberg. evangel. Kirchenblatt, ferner ein Aufsatz über die Heidenmission als Gegenstand akademischer Studien in der Beilage zum Württemb. Staatsanzeiger 1885, und „Über unsere Pia corpora“, eine ortskirchenrechtliche Studie, ebendas. 1889.

Die Redaktion.

und diese als eine Art Panacee zur Rettung des Christentums aus dem allgemeinen Schiffbruch, den die Dogmatik leide und leiden müsse, angepriesen wird. Statt dessen, glaube ich, war vielmehr das Entstehen eines „Evangeliums von Jesu" im Unterschied von dem „Evangelium Jesu" die vollkommen richtige, nicht begrifflich, aber sachlich notwendige und insofern organische Weiterführung, war die nicht hoch genug anzuschlagende, von Gott gewollte und gefügte ἀνάβασις in den „höheren Chor", so gewiß der irdisch-geschichtliche Jesus zu dem himmlisch erhöhten Christus wurde. Natürlich wer letzteres einfach leugnet, der muß so urteilen, wie gesagt wurde. Aber der sehe dann auch zu, was er thut. Er scheidet sich damit nicht nur von einem Paulus — das schlägt man am Ende auf diesem Standpunkt nicht so hoch an, denn bei ihm haben wir ja nach diesem Standpunkt schon „Dogmatik", also schon einen Abfall von dem, was eigentlich das Evangelium Jesu, was Jesus selbst war. Allein er scheidet sich ebenso von den Uraposteln — selbst von dem am Ende jenem „Evangelium Jesu" am nächsten stehenden Jakobus (vgl. Jak. 2, 1), scheidet sich überhaupt von der urchristlichen Kirche. Denn für diese ist doch unbestreitbar der irdisch-geschichtliche Jesus ganz wesentlich zu einem himmlisch-erhöhten geworden. Damit stellt er sich also vor lauter Bemühen, das echte, ursprüngliche Christentum wieder herzustellen, einfach außerhalb des Christentums überhaupt. Denn daß die Glieder, bezw. die Zeugen der apostolischen Kirche „Christentum" hatten, wird man doch wohl nicht leugnen wollen. So muß also vielmehr gerade, wer wirkliches, d. i. volles Christentum, solches, das vom Stand der Knospe zum Stand der Frucht gelangt ist, haben will, das „Evangelium von Jesu", von einem Jesus, von dem gelehrt wird und der Glauben in Anspruch nimmt, voll gelten lassen und seine Stellung in diesem nehmen. Und das „Evangelium Jesu" selbst? wahrlich nicht etwa fallen lassen und ignorieren, wohl aber in das Licht des „Evangeliums von Jesu", von dem erhöhten und in der Erhöhung sich bezeugenden Jesu, das durch Gottes gnädiges Fügen aufgegangen, stellen, um es, d. i. jenes Evangelium Jesu selbst, nun erst recht und voll zu verstehen und zu würdigen.

Doch es ist hier nicht der Ort, diese Gedanken weiter zu ver-

folgen. Vielleicht bietet sich ein anderesmal Gelegenheit. Hier habe ich vielmehr selbst auch nur das im Auge, hinter was man jenen Strich machen will: den geschichtlichen Jesus im eigentlichsten, wörtlichsten Sinn, Jesus, sofern er auf Erden lebte.

Wenn wir nämlich auch nach dem vorhin Gesagten auf ein Leben-Jesu-Schreiben verzichten müssen und anderseits nach dem Wort Kählers einen rechten, den eigentlichen Ersatz dafür in dem geglaubten und gepredigten Christus zu sehen haben: zur Grundlage und Voraussetzung hat dieser letztere nun doch einmal festes, geschichtliches, auch der äußeren Geschichte angehöriges Gestein. Und solches muß nachgewiesen werden können. Sonst ist der „geglaubte und gepredigte" Christus doch am Ende nur ein, wenn auch schönes und befriedigendes Gebilde frommen Glaubens oder nur ein Theologumenon. Das Christentum beruht aber auf Thatsachen und zwar auf solchen, die zunächst und jedenfalls nach einer Seite der äußeren Geschichte angehören, wenn auch diese allein nimmermehr es geschaffen haben, und will auf ihnen beruhen. Christus hat eine bestimmte, auch äußerlich-geschichtliche Existenz gehabt, ehe er eine übergeschichtliche gewann. Die Frucht ist doch nur aus der Knospe erwachsen, um mit dem vorhin gebrauchten Bild zu reden. Und haben wir auch erst mit der Frucht das Vollbild Christi und damit den wahren Inhalt des Christentums: die Knospe möchten wir doch natürlich auch kennen, aus der eine so kostbare Frucht erwachsen ist; sie kann und darf uns nicht gleichgültig sein. Sonst trauen wir der Frucht nicht, ob wir nicht doch an ihr vielmehr bloß ein Phantom haben, anstatt voller Wirklichkeit und Wahrheit. Und letzteres wollen wir doch haben da, wo es sich um etwas handelt, auf das wir leben und sterben wollen.

Wo finden wir nun aber sichere, geschichtliche Nachrichten über Jesus? wo sichere Bruchstücke wenigstens seiner (irdischen) Geschichte, da wir ja eine eigentliche Biographie nicht haben und nicht gewinnen können? Allzu rasch ist m. E. hier die Antwort: natürlich in den Evangelien, die ja von dem geschichtlichen Jesus handeln. Das heißt, das vierte Evangelium muß man freilich aus dem Spiel lassen, aber um so gewisser finden wir die gesuchten Nachrichten in den drei ersten Evangelien. Allzu rasch,

sage ich, lautet insgemein die Antwort auf jene uns wichtige Frage so. Denn zunächst erfahren wir aus den synoptischen Evangelien doch eigentlich nur das sicher, was ihre Verfasser von Jesus hielten und glaubten, oder was, so weit sie eine im Kreis der Christen schon vorhandene Überlieferung uns mitteilen, in diesem Kreis von Jesu gehalten und geglaubt bezw. erzählt wurde in-betreff dessen, was er gethan und was ihm widerfahren. Aber einmal lag ja jedenfalls zwischen der Zeit, in der Jesus auf Erden gelebt hatte, und der, in welcher die Evangelien geschrieben wurden, schon ein ziemlich langer Zeitraum, so daß schon deshalb keine Gewähr dafür da ist, ob nicht der wirklich geschichtlichen Überlieferung sich auch ungeschichtliche Züge beigemischt haben. Sodann aber standen die Evangelisten mit samt den übrigen Christen bereits im vollen Glauben an Jesum, d. h. nicht nur an einen ganz spezifischen göttlichen Beruf, den er gehabt und erfüllt habe, daran, daß er der erwartete Messias sei, sondern speziell an seine höhere Natur, insofern jedenfalls, als sie überzeugt waren, er sei vom Tode auferstanden und in den Himmel erhöht worden, er sei in dieser Beziehung kein geringerer als Gottes Sohn. Allerdings waren infolge davon sie gerade und nur sie solche, welche ihn ganz verstanden, als ihm kongenial geworden, als erleuchtet durch den von ihm ausgehenden Geist. Aber anderseits ist doch zu fragen: Konnte nicht vielleicht, ja mußte nicht dieser Glaube, in dem sie standen, unwillkürlich dazu führen, daß sie manches in dem geschichtlichen Leben Jesu in diesem höheren Lichte, im Sinn dieses ihres Glaubens betrachteten und so auf die Knospe übertrugen, was erst von der Frucht galt, dadurch aber die geschichtliche Wirklichkeit, sei es schwächer oder stärker, alterierten? Jene Schriften selbst bieten uns wenigstens keine Gewähr dafür, daß dies nicht geschah. Es kommt aber namentlich dazu, daß, so viel wir wissen, von den Kreisen, aus welchen wenigstens die frühesten Evangelien stammen, keine besonderen spezifischen Lehrschriften ausgingen, vielmehr vertraten jene eben die Stelle solcher. Das heißt, die Evangelien sind nicht bloß überhaupt schon Zeugnisse eines bestimmten Glaubens von Jesu, sondern sie waren auch nicht bloße Biographieen Jesu, ob auch in elementarer Form, und wollten das nicht sein, sondern

sie hatten einen praktischen, didaktischen Zweck, wollten jenen Glauben bei anderen wecken oder doch erhalten und befestigen. Kurz, sie waren, können wir geradezu sagen, Predigt von Christo. Und wohl wollten sie das sein durch Mitteilungen über den irdisch-geschichtlichen Jesus. Aber schon die ganze Art und Weise, wie sie diese machen, die Auswahl und Gruppierung derselben, die eben, wie schon gesagt, das Schreiben eines Lebens Jesu danach unmöglich macht, indem wir namentlich von einer Entwickelung der Anschauungen, der Lehre und des Wirkens Jesu nichts oder so gut wie nichts erfahren, zeigt denn doch zu deutlich den praktisch-didaktischen Zweck dieser Schriften. Und das nötigt uns nun einmal, eine Alterierung des streng geschichtlichen Charakters der Nachrichten wenigstens als möglich zu betrachten und dieselben auf ihre volle Richtigkeit erst zu prüfen. Etwas seltsam nimmt es sich daher, um dies noch zu bemerken, aus, wenn wir gerade von dem Standpunkt aus, auf welchem nach dem oben Gesagten heutzutage der Ruf erschallt: Zurück zum Evangelium Jesu selbst, damit man das echte Christentum wieder gewinne! so geflissentlich auf die Evangelien, d. h. wenigstens die synoptischen, verwiesen werden, um es dort zu finden. Denn sie haben ja doch eben das, wovon man ablenken will, was man so desavouiert, schon zur Voraussetzung, nämlich ein Evangelium von Jesu, und ob auch nicht in der vollentwickelten Form, sofern sie noch von keiner Präexistenz Jesu reden, so doch schon in der Form eines vollen Glaubens an den himmlisch erhöhten Jesus und einer stattfindenden Verkündigung hiervon. Ich betrachte das meinerseits gemäß meiner Zustimmung zu der Bemerkung Kählers, der geglaubte und gepredigte Christus sei der von ihm selbst erzeugte, treue Abdruck des geschichtlichen, sachlich für gar keinen Schaden. Allein von dem erwähnten Standpunkt aus, auf dem der Ruf nach dem Evangelium Jesu laut wird, hätte man doch deshalb die Pflicht, erst wohl zu untersuchen, inwieweit wir dieses, überhaupt also den streng geschichtlichen Jesus auch nur in den synoptischen Evangelien wirklich noch haben, bezw. ihn zu finden, anstatt ziemlich kurzweg auf diese zu verweisen. Und wenn man dann auch diese oder jene einzelnen Züge freilich, weil sie offenbar über einfach geschichtlichen Bericht hinausgehen

oder doch hinauszugehen scheinen, wie etwa den von der übernatürlichen Zeugung Jesu, vielleicht auch von einzelnen Wundern Jesu, namentlich auch das Wunder seiner Auferstehung, offen oder stillschweigend im voraus abstreicht, so sollte man um so mehr sich bemühen, festzustellen, was im strengen Sinn geschichtlich sei. Denn man darf nicht, wie freilich gerne geschieht, die Lehre Jesu einfach ablösen von den von ihm berichteten Wundern oder von den Wundern, die als an ihm geschehen berichtet werden, und jene zwar als geschichtlich betrachten, diese aber nicht. Wir haben nun einmal in den Evangelien beides in engster Verschlingung miteinander. Man darf nicht ohne weiteres die Hälfte des ganzen Bildes streichen und dann von der andern Hälfte, die übrig bleibt, sagen: das ist das echte, wirkliche Bild, oder man muß jedenfalls die Berechtigung dazu erst erweisen.

Aber haben wir irgend Mittel, um die Angaben der Evangelien auf ihre geschichtliche Richtigkeit zu prüfen? d. h. können wir irgend aus andern Quellen das geschichtlich Thatsächliche betreffend Jesum feststellen und danach jene Angaben prüfen?

Außerbiblische Quellen stehen uns bekanntlich lediglich keine zu Gebote. Die Profangeschichte schweigt ja gänzlich von Jesus. Auch ein Josephus, der nicht nur sein Volksgenosse, sondern beinahe noch sein Zeitgenosse war, redet nicht von ihm (da die darauf bezügliche Stelle unecht ist). Aller Wahrscheinlichkeit nach nicht ohne Absicht; er will nicht von ihm reden. Man kann dieses Schweigen bedauern, weil uns denn doch das erwähnte Sichersein auch über die äußere Geschichte wichtig ist und sein muß. Aber einmal bezeichnend ist es unter allen Umständen, ist ein stummes und doch laut redendes Zeugnis dafür, daß Jesus eben der Profangeschichte nicht angehöre. Und jenes Verhalten des Landsmanns ist eine zu klare Bestätigung der Verwerfung Jesu durch das eigene Volk in seinen Spitzen, also eben einer Hauptthatsache, welche die Evangelien von Jesus berichten. Sodann aber mag es uns ein providentieller Wink dafür sein, daß wir den Wert einer Kenntnis der äußeren (irdischen) Geschichte Jesu auch nicht überschätzen, sondern uns wirklich (mit Kähler zu reden) vielmehr in der Hauptsache an den geglaubten und gepredigten Christus halten sollen.

Soweit wir aber doch ein Interesse haben, auch von dem geschichtlichen Jesus eine sichere Kunde zu gewinnen, sind wir demnach doch ganz auf Schriften des Neuen Testaments selbst angewiesen.

Daß dabei solche Schriften nur in dem Maß in Betracht kommen können, als wir von ihnen mit mehr oder weniger Sicherheit annehmen können, daß sie selbst nicht wieder von den Evangelien abhängig, daß sie vielmehr vor denselben abgefaßt sind, versteht sich von selbst. Ebenso gewiß aber ist, daß es auch mit diesem Nichtabhängigsein von den Evangelien noch nicht gethan ist, wir vielmehr eigens wieder in Erwägung ziehen müssen, ob nicht ähnliche Bedenken gegen die Richtigkeit geschichtlicher Angaben, soweit sich überhaupt solche in diesen anderen Schriften finden, auch bei diesen zu erheben sind.

Sehen wir uns also nach neutestamentlichen Schriften um, welche der gestellten Forderung entsprechen, so könnte man an die Apokalypse denken. Allein abgesehen davon, daß die Zeit ihrer Abfassung eben doch wahrscheinlich mit der der früheren synoptischen Evangelien wenigstens zusammenfällt, so daß wir kaum mit einiger Sicherheit von einem Nichtabhängigsein reden können, erwähnt sie bekanntlich von der geschichtlichen Person Jesu nur seine Abstammung aus Juda und Herkunft aus dem Geschlecht Davids (5, 5) und dann die freilich zentrale, aber am wenigsten zweifelhafte Thatsache seines gewaltsamen Todes. Und der Jakobusbrief, wenn wir diesen überhaupt früher ansetzen dürfen, nennt bekanntlich außer in der Adresse Jesum überhaupt nur einmal, aber hier nur als den Verherrlichten (2, 1). Etwas mehr könnten wir dem ersten Petribrief entnehmen (2, 23 f., auch etwa 3, 19), und wenn wir ihn mit B. Weiß den paulinischen Briefen vorangehen ließen, dann müßten wir ihn in Betracht ziehen. Allein dieser Ansatz der Zeit wird m. E. mit Recht von anderen entschieden abgelehnt. So bleiben nur die paulinischen Schriften übrig, an die wir etwa noch den Hebräerbrief anschließen könnten, den wir aber wegen der Unsicherheit seiner Abfassungszeit besser auch aus dem Spiel lassen. Selbstverständlich aber dürfen wir nicht alle unter dem Namen des Paulus uns überlieferten Schriften hierher ziehen, indem be-

kanntlich bei verschiedenen derselben eine recht späte Abfassungszeit mehr oder weniger feststeht, sondern nur die vier bekannten Homologumenen unter ihnen, womit freilich die neueste hyperkritische Anzweiflung der Authentie auch dieser Schriften abgelehnt ist, und dann doch wohl auch, ohne viel Widerspruch zu finden, den Philipperbrief und den ersten Thessalonicherbrief.

Die Untersuchung, die wir sonach anstellen wollen, ist nun allerdings in gewissem Sinne schon längst geführt von dem † Diak. Paret in seiner höchst lehrreichen Abhandlung: „Paulus und Jesus" in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", 3. Bd., 1. Hft., S. 11 ff. vom Jahr 1858, wozu als wertvolle Ergänzung der kleine Aufsatz kommt: „Das Zeugnis des Apostels Paulus über die ihm gewordene Christuserscheinung", nach dem allzu frühen Tod Parets aus seinem Nachlaß von Weizsäcker veröffentlicht, ebendas. 4. Bd., 1. Hft., S. 239 ff. im Jahr 1859. Und es kann auch heute noch m. E. jeder, der unsere Frage zu beantworten sucht, nichts Besseres thun, als sich an die ebenso besonnene wie gründliche und tief eingehende Ausführung Parets anschließen. Allein deswegen genügt es doch nicht, einfach auf sie zu verweisen, um im übrigen die Feder aus der Hand zu legen. Denn einmal sind seit jener Zeit denn doch manche neue Fragen angeregt worden, von denen auch die unsrige berührt ist. Sodann aber ist der Gesichtspunkt, unter welchen wir dieselbe stellen, gerade der umgekehrte von dem Parets. Diesem war es, wie schon der Titel der Abhandlung zeigt, wesentlich um Paulus zu thun, um Feststellung und Charakterisierung seines Verhältnisses zu Christus, dem geschichtlichen und übergeschichtlichen, in Glauben und Lehre. Uns dagegen ist es lediglich um den geschichtlichen Christus zu thun, und um das Licht, das auf ihn durch paulinische Aussagen fällt, und nur zum Zweck des Urteils darüber müssen wir auch des Apostels eigene Stellung zu ihm mit ins Auge fassen. Deshalb glaube ich bei allem dankbaren Anschluß an die Paretsche Abhandlung und bei allem Gehen in ihren Spuren doch nichts Überflüssiges zu thun, wenn ich die angeregte Frage in der genannten Richtung wieder aufnehme, wenn auch Einzelnes, wo auf Paret verwiesen werden kann, abkürzend.

Treten wir also in die Untersuchung ein, so ist zunächst im allgemeinen auszusprechen: wir erfahren aus den paulinischen Briefen etwas auch über die geschichtliche Person Jesu, aber es ist allerdings wenig im Vergleich mit den ausführlichen Mitteilungen der Evangelien. Letzteres fordert eine Erklärung. Erklärt es sich vielleicht daraus, daß eben wenig Geschichtliches über Jesum zu sagen war? werden dadurch also jene ausführlichen Mitteilungen der Evangelien zum Voraus als mehr oder weniger ungeschichtlich und bloßes Produkt späterer Überlieferung, bezw. des Glaubens der Christen, welcher das Leben Jesu mit vielen ungeschichtlichen Zügen ausstattete — übermalte, erwiesen? Dieser Schluß wäre unbedingt unrichtig. Jene Spärlichkeit der geschichtlichen Nachrichten bei Paulus erklärt sich denn doch zunächst ganz einfach aus dem Charakter und Zweck seiner Schriften. Sie sind ja an und für solche geschrieben, welche schon Christen sind, denen also wahrlich nicht erst von Jesu erzählt werden mußte, und behandeln Fragen der Lehre oder der Zucht. Wir gehen gewiß nicht fehl, wenn wir annehmen, in der Missionspredigt habe auch Paulus der Mitteilung von Geschichtlichem über Jesus vollen Raum gewährt. Was er z. B. den Galatern schreibt (3, 1) von dem Vor-die-Augen-malen des Gekreuzigten, deutet es klar genug an. Sodann aber ist auch das wenige, was Paulus in seinen Briefen von Geschichtlichem zu sagen für gut fand, der Art, daß man doch deutlich genug sieht: er ist gut orientiert, er weiß mehr. Was er sagt, setzt ein Wissen von mehr, von dem Ganzen voraus. Zweck und Charakter seiner Schriften erklärt aber allerdings die Spärlichkeit der geschichtlichen Nachrichten noch nicht allein. Auch der Lehrzweck gegenüber von solchen, die schon Christen sind, möchten wir denken (wie auch Paret mit Recht bemerkt), hätte ein weiteres Beiziehen der Lehren Jesu selbst nahe gelegt. Er hätte dadurch manches einfach und ohne besondere Bemühung und anderweitige Beweisführung begründen können. Hier kommt nun aber ganz wesentlich in Betracht, daß für Paulus ohne alle Frage der erhöhte Christus, der sich ihm geoffenbart hat, durch den er Christ und Apostel geworden ist, im Vordergrund steht. Zu ihm weiß er sich in unmittelbarer Beziehung stehend, ihm und in ihm lebt er. Nicht sowohl

rückwärts mehr zu dem Jesus, der gelebt hat, schaut er, als aufwärts zu dem, der lebt als aller Niedrigkeit und Schwachheit Entrückter, und der durch Geisteswirkungen sein himmlisches Leben, seine göttliche δύναμις bethätigt. Und — fügen wir hinzu — ebenso wesentlich schaut er vorwärts in sicherer Hoffnung auf den, der das angefangene Werk herrlich vollenden, bald in Herrlichkeit wiederkommen wird. Der geschichtliche Jesus ist ihm bloß die Basis, von der aus er aber die Schwingen nun viel höher hebt, von ihm selbst hauptsächlich nur die eine Grundthatsache seines Sterbens betonend um der bleibenden Heilsbedeutung willen, die es hatte und hat, und dann die andere auf der Grenze des geschichtlichen und übergeschichtlichen Jesus stehende seiner Auferstehung. Ein ausgedehnteres Sich-beziehen und -berufen auf geschichtliche Züge aus Leben und Lehre Jesu, die er nur durch andere kennen lernen konnte, war aber auch durch den ganzen Charakter der Lehrweise des Apostels und das starke Betonen des unmittelbaren Eingesetztseins in sein Amt durch den erhöhten Christus, war durch die Selbständigkeit seines Auftretens neben den und gegenüber den Uraposteln ausgeschlossen. Nicht aber darf aus dem wenig Reden von dem geschichtlichen Jesus darauf geschlossen werden, es sei überhaupt wenig zu sagen gewesen für einen, der nur Geschichtliches sagen wollte. Hätte denn auch nicht — mag gleich hier angedeutet werden — die ganze so feste Überzeugung von der Auferstehung Jesu, von seinem Erhöhungsstand, von seinem Wiederkommen in Herrlichkeit einfach in der Luft geschwebt, wäre geradezu undenkbar ohne Substrat eines — um es nur ganz allgemein zu sagen — reichen und außerordentlichen Lebens des geschichtlichen Jesus, d. h. wenn nicht auch für ihn, Paulus, dieses Substrat thatsächlich vorgelegen und er es gekannt hätte? Gegen das war er freilich vorher blind gewesen, es hatte ihn zu erbittertem Widerspruch gereizt, jetzt aber erkannte er es in seiner tiefen Bedeutung, wenn er auch aus den genannten Gründen speziell davon wenig in seinen uns vorliegenden Schriften redet. Wir mögen das von unserem Standpunkt aus wieder bedauern; ich möchte aber wieder fast etwas Providentielles auch darin sehen, einen Wink, die Bedeutung des irdisch-geschichtlichen Vorlebens nicht zu überschätzen, nicht etwa gar

dabei stehen bleiben zu wollen, einen Wink darüber, daß das Glauben an Christus und Sich-in-Rapport-mit-ihm-setzen in solchem Glauben nicht etwa ein Fehlschritt war, sondern der richtige Fortschritt, der erst das volle Christentum uns brachte.

Wenn aber auch, wie wir sagten, die geschichtliche Person Jesu für Paulus nur die Basis war für sein Zeugen von dem erhöhten Christus und sein Leben in ihm: diese Basis war sie auch wirklich und ganz. Der erhöhte Christus ist ihm wahrlich nicht etwa eine Person für sich, eine ganz neue, selbständige Person, sondern eine mit dem irdisch-geschichtlichen Jesus identische. Dieser letztere ist es, der erhöht wurde und im Himmel lebt und von dort sich bezeugt, und nur dieser. Es ist ja, wenn es gar nichts anderes wäre, nur der Jesus, der gestorben ist, auferweckt worden; nur er ist zu dem verklärten Christus geworden, in dem Paulus und der in Paulus lebt. Bezeichnend ist hierfür z. B. Röm. 8, 34 mit der Zusammenstellung von: gestorben — auferweckt — zur Rechten Gottes uns vertretend; auch Gal. 2, 20 mit der Zusammenstellung des Christus, der in Paulus lebt und der sich dargegeben hat. So hat der ganze, das Gemüt des Apostels ja freilich vor allem erfüllende und bewegende Glaube an den Herrlichkeitsstand, an das Geistsein, an das Wiedererscheinen Christi ganz und gar den irdisch-geschichtlichen Jesus zur Voraussetzung und Grundlage, wie die Frucht die Knospe. Von ihm mußte er deshalb wissen, auf ihn eben doch auch immer wieder zurückblicken, von ihm auch, wenngleich wenig, reden. So redet er denn auch ab und zu von ihm, wie und soweit es ihm nötig erschien. Und wir können so überhaupt unsere Untersuchung darüber anstellen, was wir aus seinen Schriften über die geschichtliche Person Jesu erfahren zur Prüfung der evangelischen Berichte.

Wir unterscheiden dabei Notizen über die äußeren Lebensumstände Jesu und solche über seine Thätigkeit, sowie sein inneres Wesen.

I. Die äußeren Lebensumstände Jesu.

Wir wollen auch das Minimum nicht übersehen, nämlich, daß Jesus auch nach Paulus wirklich gelebt hat. Er war ein Mensch

1 Kor. 15, 21. Röm. 5, 15, vom Weibe geboren Gal. 4, 4. Sein Äußeres machte auch nach Paulus den Eindruck eines gewöhnlichen Menschen Phil. 2, 7: seine σάρξ hatte ganz die Ähnlichkeit der σάρξ ἁμαρτίας der Menschen Röm. 8, 3. Er machte ferner in seinem Auftreten auch nach Paulus nicht den Eindruck eines weltlichen Herrn, sondern lebte — dies zunächst nur einmal von der äußeren Erscheinung verstanden — in Knechtsgestalt Phil. 2, 7, nicht in Reichtum, sondern in Armut 2 Kor. 8, 9. Weiter gehörte er auch nach Paulus dem jüdischen Volke an Röm. 9, 5 und speziell dem Davidischen Geschlecht Röm. 1, 3, beschränkte auch seine Wirksamkeit auf das Volk Israel Röm. 15, 8: διάκονος περιτομῆς — ohne eine exempte Stellung anderen Israeliten gegenüber einzunehmen, indem er auch unter das Gesetz gestellt war Gal. 4, 4. Zunächst nur als äußeres Faktum, noch abgesehen von der damit vorausgesetzten Thätigkeit, ist anzuführen, daß Jesus auch nach Paulus schon zu seinen Lebzeiten Jünger hatte und zwar auch zwölf (1 Kor. 15, 5). Drei von denen, welche er nach den Evangelien hatte, nennt auch Paulus: Kephas-Petrus, Johannes und Jakobus, nennt auch, ob auch nicht mit Namen, den Jünger, der ihn verriet (1 Kor. 11, 23), nennt endlich Brüder des Herrn (1 Kor. 9, 5) und davon einen, Jakobus, mit Namen (Gal. 1, 19).

Vor allem aber weiß dann Paulus von dem Tod Jesu und zwar bis in Einzelnheiten hinein. Er ist auch nach ihm in der Nacht vorher noch mit seinen Jüngern beisammen gewesen — denn er hat ja das h. Abendmahl für sie gestiftet und sich darüber gegen sie ausgesprochen — und ist dann in dieser Nacht verraten, also in die Hand von Feinden überliefert worden (1 Kor. 11, 23). Er hatte zu leiden (2 Kor. 1, 5), hatte speziell viele Schmähungen auszustehen (Röm. 15, 3). Er ist endlich eines gewaltsamen Todes gestorben und zwar am Kreuze (passim) durch die Schuld der ἄρχοντες (1 Kor. 2, 8). Nach 1 Theff. 2, 15 waren es die Juden, welche ihn töteten. Es ist sein Blut bei seinem Tod vergossen worden (passim). Er ist nach seinem Tode begraben worden (1 Kor. 15, 4). Daß Paulus überhaupt das Detail des (Leidens und) Sterbens Jesu kannte, wenn auch nur die angegebenen Züge ausdrücklich erwähnt werden, ergiebt sich unzweideutig aus der schon

berührten Stelle Gal. 3, 1, wo er sich darauf beruft, daß er den Galatern den Gekreuzigten vor die Augen gemalt habe. Nach dem Hebräerbrief (wenn wir diesen anführen dürfen) hat Jesus auch den Seelenkampf in Gethsemane durchgemacht (5, 7).

Für gewöhnlich schließt mit Tod und Grab das, was wir äußere Lebensumstände nennen. Aber bei Jesus kam auch nach Paulus, wie nach den Evangelien ein außerordentliches Ereignis dazu: er wurde auferweckt am dritten Tage (nach seinem Tod und Begräbnis) 1 Kor. 15, 4 und (ohne Zeitangabe) bekanntlich sonst oft, — ausgedrückt durch *ἐγείρειν*, *ἐγείρεσθαι* (mit dem Beisatz *ἐκ νεκρῶν* Röm. 4, 24; 6, 4. 9; 7, 4; 8, 11; 10, 9. 1 Kor. 15, 12. 20. Gal. 1, 1. 1 Thess. 1, 10), *ἀναστῆναι* 1 Thess. 4, 14; *ἀνάστασις* (*νεκρῶν*) Röm. 1, 4; (*αὐτοῦ*) Phil. 3, 10; einfach *ζῆν* im Gegensatz zu *ἀποθανεῖν* Röm. 14, 9.

Was will Paulus damit von Jesu aussagen? Nun der Ausdruck: *ἐγείρειν* zeigt, daß der Tod mit dem Schlaf verglichen ist und meint also ein Versetzen aus dem Zustand des mit dem Schlaf verglichenen Todes in den mit dem Wachsein verglichenen Zustand des Lebens, und der prägnante Beisatz: *ἐκ νεκρῶν* fügt noch den Gedanken hinzu, daß der Betreffende durch den Tod in die Gemeinschaft der Toten versetzt wurde, dieser aber nun entrückt wird. Mit *ἀναστῆναι* ꝛc. ist der Tod als ein Daniederliegen aufgefaßt, und es erfolgt nun ein Sich-emporrichten. Natürlich ist, da ja dem Tod das Leben voranging, bei diesem Versetzen in den Zustand des Lebens, diesem Aufstehen immer ein „wieder" hinzuzudenken, ohne daß aber über das Verhältnis dieses neuen Lebens zu dem früheren mit den Worten selbst irgendetwas gesagt wäre. Es könnte an sich dies neue Leben ein einfaches Wiederaufnehmen des früheren Lebens sein. Ebenso wenig ist ein speziell den Leib betreffender Vorgang damit angedeutet oder etwas darüber gesagt, welche Bewandtnis es mit demselben hat.

Ein neuer Gesichtspunkt tritt aber in der Stelle 1 Kor. 15, 4 hinzu, sofern hier nicht bloß das Sterben Jesu genannt ist, sondern auch ganz speziell sein Begrabenwerden, zunächst als Abschluß und Bestätigung des Todes. Und das Auferwecktwerden tritt so nicht bloß zu dem Sterben, sondern auch zu dem Begrabenwerden

in Gegensatz. Es ist also damit nicht bloß ein mit dem Menschen im allgemeinen statthabender Vorgang gemeint, der an sich auch speziell auf die Seele bezogen werden könnte, sondern deutlich etwas, was mit dem Leibe desselben vorgeht — denn dieser und nur dieser ist es ja, der begraben wird. Oder es meint das Auferwecken ein ins Leben wieder Versetzen des Leibes (vgl. Röm. 8, 11: ζωοποιεῖν τὸ θνητὸν σῶμα = ἐγείρειν) und selbstverständlich ebendamit ein Aufheben des Begrabenseins des Leibes, in welchem ja gerade das im Tod sich Befinden des Menschen seinen Ausdruck gefunden hat. Und so kann dann Paulus hier von Jesus damit, daß er ein ἐγήγερται von ihm aussagt, gar nichts anderes aussagen wollen, als ein nicht im Grab Bleiben seines Leibes. Wenn man nicht mit Gewalt sich sperrt gegen den klaren Wortlaut, nicht mit vorgefaßter Meinung an denselben herantritt und etwas anderes finden will, als klar vorliegt, so kann man gar nicht anders urteilen. Allerdings darüber, was es infolge dieser Aufhebung des Begrabenseins des Leibes Jesu mit diesem Leibe nun ist oder wird, ist lediglich nichts gesagt. Aber anders als leer geworden kann sich Paulus das Grab Jesu nicht gedacht haben, wenn er auch von einem offenen Grab nichts andeutet. Es wäre sonst einfach das ἐγήγερται nicht geschehen, nicht zur Wahrheit geworden, also eben das nicht geschehen, dessen Geschehen von ihm mit solchem Nachdruck, wie V. 4, so im ganzen Kapitel bekanntlich betont wird. Aus dem Begrabenen wird ein Lebender: so ist weder der Tote noch der Begrabene mehr da, so wenig als wenn aus dem Schlafenden ein Wacher geworden ist, dann doch noch der Schlafende irgendwie da ist. Daß nach Paulus das Auferwecktsein den Gegensatz zu dem Begrabensein bildet, also dieses aufhebt, zeigt ja auch deutlich die Stelle Röm. 6, 4. Und in 1 Kor. 15, 42 ff. kann das σπείρεσθαι doch nur mit gewaltsamer Künstelei von etwas anderem als dem Begrabensein verstanden werden. Also einen Vorgang, der mit dem Leibe Jesu nach seinem Tode geschehen, genauer ein nicht im Grab Bleiben, sondern wieder Lebendigwerden desselben berichtet Paulus so gut wie die Evangelien.

Weiter weiß aber auch er noch von mehrmaligen Erscheinungen des auferstandenen Jesus wie die Evangelien 1 Kor. 15, 5 ff., wenn

sich auch die von ihm berichteten Erscheinungen nicht vollständig mit den von den Evangelien berichteten decken und ohnehin das sich Decken des Modus dieser Erscheinungen mit dem der Erscheinungen in den Evangelien noch in Frage steht. Das letztere gilt auch von der Erscheinung des auferstandenen Jesus, die Paulus als ihm selbst schließlich noch zuteil geworden berichtet, ebend. V. 8, entsprechend dem, was in der Apostelgeschichte darüber berichtet wird. Ganz unbestreitbar ist dabei, daß auch Paulus jene erstgenannten Erscheinungen als solche betrachtet und nur darum berichtet, weil sie gleich nach der Auferstehung Jesu, jedenfalls in verhältnismäßig kurzer Zeit nacheinander erfolgten. Dieselben sollen ja die Auferstehung Jesu als geschehen bzw. die Unmöglichkeit, diese zu leugnen, beweisen. So stehen sie also nach ihm ohne alle Frage noch in unmittelbarem Zusammenhang mit ihr, gehören gleichsam noch zu ihr. In welchem Sinn er aber von ihnen aus auf die Auferstehung Jesu geschlossen hat und von den Lesern geschlossen sehen will, kann hier noch nicht gesagt werden: wohl im allgemeinen in dem Sinn, in welchem von einer Wahrnehmung auf die Existenz des Wahrgenommenen geschlossen wird. Aber der nähere Modus dieses Schlusses hängt ganz davon ab, was es mit diesen Erscheinungen Jesu für eine Bewandtnis hat, d. h. wie Paulus das wiederholt 1 Kor. 15 ausgesagte *ὤφθη* und das eben auch hierher gehörige *ὁρᾶν*, das er 1 Kor. 9, 1 von sich aussagt, verstanden hat. Vorerst ist nur noch zu bemerken, daß die Zeitbestimmung: am dritten Tag auferstanden 1 Kor. 15, 4 allerdings zunächst der Weissagung, auf die dort Bezug genommen ist: *κατὰ τὰς γραφὰς*, angehört. Aber wenn auch für Paulus diese an sich selbst schon, weil sie ihm als ein Gotteswort feststeht, mit beweisend ist für die Sache: es mußte das wirklich geschehen, weil die Schrift es sagt: als erfüllt kann er sie doch nur bezeichnen, weil er weiß, daß die Erfüllung wirklich eingetreten. Das heißt, es muß nach Paulus die erste Erscheinung des Auferstandenen in jenem Zeitpunkt stattgefunden haben, bzw. er muß wissen, daß sie da stattgefunden hat, womit eben das nicht länger im Grab-bleiben als bis zum dritten Tag, also das Auferstehen spätestens an diesem erwiesen ist.

Doch was meint nun Paulus mit dem *ὤφθη* des auferstan-

denen Jesus, auf dem die ganze Aussage, daß Jesus auferstanden, beruht? Eine Thatsache natürlich, so gut wie die Evangelien, wenn sie von einem Sehen des Auferstandenen berichten. Ob die letzteren damit etwas berichten, was wirklich geschichtliche Thatsache war, ist eine andere Frage, deren Untersuchung noch nicht hierher gehört. Nach Paulus war es eine solche. Daß aber das ὤφθη, das er von sich selbst aussagt, Thatsache war, steht jedenfalls fest: so viel ich sehe, hat kein Kritiker das bezweifelt. Die Frage ist nur: was für eine Thatsache berichtet er damit von sich und meint er mit dem, was er von anderen vor ihm als Thatsache berichtet: eine äußere oder eine innere? Das heißt, meint Paulus auch, wie die Evangelien das ja unbestreitbar thun, ein Sehen mit dem leiblichen Auge (bei sich und so bei den anderen vor ihm), oder aber meint er abweichend von jenen ein Sehen nur im Geist, ein visionäres Sehen?

Wir müssen mit der letzteren Annahme, bei der diese Angaben des Apostels natürlich überhaupt nicht mehr hierher, in eine Zusammenstellung der Angaben über die geschichtliche Person Jesu, gehörten, uns auseinandersetzen und dürfen sie um so weniger nur kurzer Hand abweisen, als die Vertreter derselben gar nicht in Abrede ziehen, daß Paulus von der Realität des ob auch nur im Geist Geschauten überzeugt gewesen sei, d. h. davon, daß er und ebenso die anderen vor ihm in ihrer Vision wirklich den auferstandenen Jesus gesehen haben, nicht bloß ein subjektives Gebilde. Ja manche Vertreter der Ansicht, Paulus habe nur von einer Vision reden wollen, geben wohl auch geradezu zu, diese Personen seien nicht bloß von der Realität des Geschauten überzeugt gewesen, sondern es sei wirklich der auferstandene und gen Himmel erhöhte Jesus ihnen in der Erscheinung, die als Vision betrachtet wird, erschienen. Freilich läßt sich das von Paulus schon etwas schwer vorstellig machen, d. h. es findet dabei denn doch eine eigentümliche Verquickung von Heterogenem, von Objektivem und Subjektivem, von äußerer Wirklichkeit und einem bloß inneren Zustand statt. Immerhin wird man den Gedanken nicht ganz abweisen, sondern etwa auf die Analogie der Propheten hinweisen können, bei denen eine Erscheinung Gottes wie

z. B. die Jes. 6 berichtete, die ja doch nur Vision war, doch als wirklich von Jahwe selbst herbeigeführt betrachtet werden darf, und nicht bloß eine Überzeugung des Propheten davon, daß Jahwe sie herbeigeführt habe, anzunehmen ist.

Die Frage, die sonach zu untersuchen ist, zerlegen wir am richtigsten in zwei Fragen: 1) Muß Paulus das Sehen des auferstandenen Jesus, von dem er redet, von einem visionären Sehen verstanden haben? 2) Kann er es so verstanden haben?

1) Muß er es von einem visionären Sehen verstanden haben?

Allerdings! ist mit aller Entschiedenheit die Antwort der Vertreter dieser Erklärung. Und warum? Nun den metaphysischen Grund, es sei überhaupt ein wirkliches Wiederaufleben eines Toten eine Unmöglichkeit, führt man natürlich nicht ins Feld. Es wäre dies ja eine petitio principii: und ein Überzeugtsein von der Realität des ob auch nur im Gesicht Geschauten bei Paulus und seinen Vorgängern bestreitet man ja gar nicht, giebt wohl, wie soeben bemerkt, die Realität selbst zu.

Nein es sind exegetische, also den Worten und der Lehre des Apostels selbst entnommene Gründe, welche für jenes „Muß“ angeführt werden. Einmal die eigene authentische Aussage des Apostels über das, was bei seiner in 1 Kor. 15, 8 gemeinten Bekehrung und Berufung auf dem Weg nach Damaskus geschehen sei, die wir Gal. 1, 16 lesen. Hier spricht er ja selbst von einem *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί*, also von einem rein innerlichen Vorgang. Gewiß; aber von einer Vision spricht er hier auch nicht, und doch soll ja ex hypothesi eine solche gemäß der Aussage 1 Kor. 15 stattgefunden, es soll sich etwas vor sein Auge, wenn auch nur vor sein geistiges Auge gestellt haben. Also kann er mit jenem *ἀποκαλ. τ. υἱὸν τ. θ. ἐν ἐμοί* Gal. 1 gar nicht den ganzen Vorgang beschreiben wollen, sondern nur die Folge, und die war freilich das innerliche Gewißmachen, daß Jesus — weil von den Toten auferweckt — Gottes Sohn sei. Die Ursache aber war das, was voranging. Und das muß keineswegs, weil jene Folge innerlicher Art war, auch ein rein innerlicher Vorgang gewesen sein. Kurz aus jenem *ἐν ἐμοί* kann denn doch auch gar nichts für den visionären Charakter jenes „Sehens“

1 Kor. 15 geschlossen werden, so wenig daraus, daß durch die Erscheinung und das Wort eines Missionars in einem Heiden Christus ἀποκαλύπτεται, folgt, daß jene Erscheinung und jenes Wort selbst etwas nur Innerliches war. Und auf den allgemeinen Satz des Apostels 2 Kor. 4, 6: „Gott ließ es helle werden in unsern Herzen zur Erleuchtung der Erkenntnis des Lichtglanzes Gottes auf dem Angesicht Christi", sollte man sich ohnehin nicht zur Erklärung des Vorgangs, von dem Paulus 1 Kor. 15 redet, berufen wollen, wie Pfleiderer, Urchristentum S. 34 thut! Natürlich würde zudem der vermeintliche Beweis nur für Paulus selbst gelten, nicht für die anderen, denen vor ihm Jesus ὤφθη. Bei diesen kann das ὀφθῆναι doch nicht auf ein ἀποκαλ. τὸν υἱὸν τ. θ. ἐν αὐτοῖς reduziert werden. So eigentlich hatten sie das ja zum Glück gar nicht mehr nötig: und so weit eine Bestätigung davon allerdings nach ihrem Kleinmut infolge des Kreuzestodes Jesu auch noch oder wieder notthat, geschah dies eben auch bei ihnen durch etwas, was sich vor ihr Auge stellte. Ob nur vor ihr geistiges Auge, ist gerade die Frage. Bewiesen ist das noch gar nicht.

Doch einen weit sichereren exegetischen Beweis dafür will man davon hernehmen, daß Paulus ja selbst 2 Kor. 12, 1 von ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου rede, die ihm zuteil geworden, und damit meine er gar keine anderen als visionäre Zustände, wie das Nachfolgende zeige. Nun das ist unbestreitbar. Und wenn daher das Sehen, von dem er 1 Kor. 9, 1 und Kap. 15 redet, mit jenen ὀπτασίαι in eine Linie zu stellen ist, so war es zweifellos auch nur ein visionäres. Pfleiderer, Urchristentum, nimmt das ohne weiteres an. Jene ὀπτασίαι stehen, sagt er S. 35, mit dem 1 Kor. 9 und 15 erwähnten Sehen in nächster Verwandtschaft, und er erklärt das letztere daher unbedingt auch für ein visionäres, schließt auch aus dem, was der Apostel 2 Kor. 12 von sich selbst erzählt, daß sein leiblich-seelischer Organismus für derartige (visionäre) Erlebnisse im allgemeinen günstig prädisponiert, nervös-reizbar (S. 38), gewesen sei. Besonnener urteilt hier Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S. 6, der sagt: wenn es sich darum handelt, was Paulus unter dem Sehen 1 Kor. 9 und 15 verstanden habe, so müssen wir die Vergleichung der Gesichte, von

denen er 2 Kor. 12, 1 ff. erzählt, aus dem Spiel lassen. Denn die hier erwähnten Entrückungen gehören einer anderen Periode und einer anderen Art von Offenbarungen an, zu welcher sicherlich das Sehen nicht rechnet, durch welches er einst Apostel wurde. Das ist gewiß richtig, darüber sollte man kein weiteres Wort verlieren. Ganz richtig wies schon Paret auch auf die ganz verschiedene Art hin, wie Paulus von dem einen und von dem anderen redet, von den Erscheinungen, die 2 Kor. 12, 1 ff. erwähnt sind, sehr zurückhaltend, ungern, deshalb auch gleich wieder davon abbrechend, von der Erscheinung, die er 1 Kor. 15, 8 nennt, aber ganz offen mit Nachdruck; es gehört ja zu dem, was er ἐν πρώτοις den Korinthern mitgeteilt hat; es war ein hochwichtiger, fundamentaler Bestandteil seiner apostolischen Verkündigung.

Allein trotz der Auseinanderhaltung des in 2 Kor. 12 und 1 Kor. 15 Berichteten meint dann Weizsäcker in der angeführten Stelle doch, Paulus habe auch bei dem 1 Kor. 15 erwähnten „Sehen“ das, was er sah, nur im Geist sehen können, und habe auch gar nichts anderes sagen wollen und können. Und da er die Erscheinung, die er hatte, mit denen, die seine Vorgänger hatten, unmittelbar zusammenstelle, so habe er, wenn jene nur eine visionäre war und sein konnte, natürlich auch die letzteren nicht als sinnliche, sondern ebenfalls als visionäre betrachtet, bzw. sie als solche gekannt. Warum soll aber Paulus und so die anderen vor ihm den auferstandenen Jesus nur im Geist haben sehen können? Nun die Antwort Weizsäckers ist: „Wir haben volles Recht, dieses ‚Sehen‘ des Auferstandenen zu messen an den Vorstellungen, welche der Apostel von der Auferstehung und dem Wesen des Auferstandenen hat. Dieser, der auferstandene Jesus, hat nach Phil. 3, 21 einen Leib der Herrlichkeit; wenn er kommt, so bewirkt er an seinen Gläubigen eine Verwandlung, durch welche sie ebenfalls einen solchen empfangen; er aber wird ihn nicht erst bei seinem Wiederkommen haben; er hat ihn schon jetzt. Christus ist nach 1 Kor. 15, 20 der Erstling der Entschlafenen, der Vorgänger und Begründer ihrer Auferstehung. Nun wird aber ihre Auferstehung erfolgen nach 1 Kor. 15, 42 ff. mit einem ganz anderen neuen Leib, dessen Eigenschaften die Unverweslichkeit, Herrlichkeit und Kraft

sind, dessen Natur zusammengefaßt wird in dem Begriff des geistlichen Leibs. Eben dafür ist er durch seine Auferstehung Vorgänger und ist darin der himmlische Mensch, dessen Bild wir tragen werden (ebend. V. 49). Darum eben gehört seine Auferstehung nach Röm. 1, 4 einem ganz anderen Lebensgebiet an als dem des Fleisches, in welches sein irdisches Leben fällt, dem Gebiet des Geistes der Heiligkeit. Deshalb giebt es auch von dort an nicht mehr den Christus nach dem Fleisch 2 Kor. 5, 16. Hieraus folgt nun zwar noch nicht, daß Paulus, wenn er den Auferstandenen sah, nach der Apostelgeschichte nur einen Lichtglanz sehen konnte. Aber es folgt mit Notwendigkeit, daß Paulus, wenn er ihn sah, das, was er sah, nur im Geist sehen konnte. Denn es ist nichts anderes als Geisteswesen, geistlicher Leib. Ein anderes ist unmöglich. Und damit fällt auch jede Annahme eines sinnlichen Sehens des Leibes, wie er zuvor war, dahin. Von dem, was er gesehen hat im Geist, dürfen wir uns eine sinnliche Vorstellung nicht machen, wenn wir nicht seine bestimmtesten Erklärungen verleugnen wollen." Ganz ähnlich argumentiert Pfleiderer, Urchristentum, S. 35.

Ohne Frage: der Schein spricht stark für die Richtigkeit dieser Argumentation. Und dennoch ist sie entschieden unrichtig.

„Weil Jesus einen verklärten Leib hatte, so konnte er nicht mit leiblichen Augen gesehen werden, sondern nur im Geist." Aber ein Bild haben die betreffenden Personen ja doch auch in der Vision von ihm gesehen, sonst wäre es überhaupt keine Vision gewesen. Es hätte nur etwa wenigstens Paulus nur eine Stimme hören können, so daß insofern der Bericht der Apg. 9, 3 konsequenter wäre, der nur von einem gesehenen Lichtglanz und betr. Jesum nur von einem Hören seiner Stimme weiß. Nun hat aber Paulus nach seinem eigenen Zeugnis Jesum nicht bloß gehört, sondern ihn „gesehen", und ebenso seine Vorgänger. Also muß, wie gesagt, ein Bild von ihm, und zwar damit er erkannt wurde, ein dem irdischen Jesus repräsentierendes Bild (Personenbild), wenn auch ein verklärtes, oder der verklärte Jesus muß in einem Bilde vor ihrer Seele gestanden haben in der Vision. Aber Bild ist Bild, ist als solches schaubar. So konnte doch dieses, ob auch verklärte Jesusbild — wenn es dem leiblichen Auge sich darstellte — nicht

unschaubar für dieses sein. Aber „es stellte sich eben dem leiblichen Auge nicht dar". Ja das ist gerade die Frage. Von dem aus kann also doch nicht argumentiert werden. Eine Unmöglichkeit kann gar nicht bewiesen, bzw. aus dem Verklärungscharakter gefolgert werden. Nein, entweder auch keine Vision oder aber die Möglichkeit, auch leiblich das Bild, obschon verklärt, zu schauen. Ein vergeistigtes Bild sehen ist nicht dasselbe wie ein Bild bloß im Geist sehen; und ein Bild leiblich sehen nicht dasselbe wie ein bloß materielles Bild sehen. Auch ein *σῶμα πνευματικὸν* ist ein *σῶμα* und kein *πνεῦμα*. Sonst hätte es lediglich keinen Zweck, von einem *σῶμα* und nicht bloß von einem *πνεῦμα* zu reden. Meines Erachtens denkt Paulus auch nicht entfernt daran, einen verklärten, geistlichen Leib und so auch den Leib Christi als einen unmöglich leiblich zu sehenden zu betrachten. Ich glaube, er würde diese Behauptung rein gar nicht verstehen, einfach weil sie die contradictio in adjecto eines Leibs, der dann doch wieder nicht leiblich sein soll, in sich schließt. „Je mehr", sagt Paret gewiß mit Recht, „Paulus Christum vergöttlicht und vergeistigt, (geradezu) zu ihm betet und ihn Geist nennt, desto merkwürdiger ist es, daß er die menschliche Persönlichkeit und reale (wenn auch verklärte) Leiblichkeit des Erhöhten so entschieden festhält." Folgt nicht daraus das, daß er ihn durchaus als einen, den man sehen, nämlich leiblich sehen kann, betrachtet, und umgekehrt thut er nicht jenes, eben weil letzteres der Fall ist? Der Leib, in welchem Christus wiederkommen wird, ist doch ein verklärter, und doch redet bekanntlich jedenfalls Jesus selbst in den Evangelien wiederholt davon, daß man ihn dabei „sehen" werde. Und wenn Paulus von einem Sehen Christi bei seiner Parusie nicht ausdrücklich redet: er kann doch an nichts anderes denken, wenn auch nach ihm Christus „kommt", vom Himmel her erwartet wird, vom Himmel herabkommen wird (1 Thess. 4, 16). Und dies Sehen soll doch ein leibliches Sehen sein. Oder wenn eingewendet wird, die Menschen werden dann ja selbst einen verklärten, geistlichen Leib haben, so wird das von denen, die auferweckt worden sind, gelten, nicht aber zunächst von denen, die noch am Leben sind, wenn Christus wiederkommt. Oder wenn je auch von diesen, so ist

dieses Sehen doch gewiß nicht als ein Sehen im Geist bloß, als ein visionäres Sehen gedacht, sondern als ein wirkliches Sehen, und das also trotz der Erscheinung Christi in seinem σῶμα δόξης! Die so sicher auftretende Ablehnung eines leiblichen Sehens aus dem Grund, weil der Auferstandene ja einen Geistesleib habe, entspringt durchaus moderner Anschauung, welche im Grunde vielleicht halb unbewußt den Geistleib selbst aus dem Bereich der Realitäten streicht und in die bloße Idee eines Leibes umsetzt, die man freilich nicht „sehen" kann, aber nicht bloß leiblich nicht, sondern auch nicht in der Vision!

Doch die Schwierigkeit der Annahme eines leiblichen Sehens des σῶμα δόξης Christi liegt offenbar nach dem eben Ausgeführten gar nicht in dem „Sehen", sondern eher in dem, wodurch leibliches Sehen bedingt ist (worauf ich aber auffallenderweise von den Vertretern dieser Fassung nicht hingewiesen finde), in dem „Erscheinen" eines solchen σῶμα. Er mußte ja im Raum, im materiellen Raum, mußte, um von einem menschlichen Auge erkannt zu werden, in Raumnähe, sagen wir geradezu, mußte in der irdischen Atmosphäre erscheinen. Konnte denn das sein? Ist nicht diese letztere ein zu grobes Fluidum für einen solchen Leib, letzterer zu fein für dasselbe? Kann aber etwas „Geistliches" einen Raum einnehmen?

Allein soeben haben wir ja gehört, daß Christus einmal wiederkommen, vom Himmel herabkommen wird, natürlich in seinem verklärten Leibe. Also weiß offenbar Paulus gar nichts von der eben berührten Schwierigkeit. Es wird an dem gar nicht gezweifelt, daß auch — nicht zwar etwas rein Geistliches, aber — ein geistlicher Leib im Raum erscheinen könne. Und davon, daß man wegen dieses Leibes des auferstandenen Christus das ὤφθη des Paulus nur von einem visionären Sehen verstehen könne und dürfe, ist entfernt nicht die Rede. Nimmt er ein leibhaftiges Erscheinen bei der Parusie an, so stand doch einem solchen nach der Auferstehung lediglich nichts im Wege.

Vielleicht da noch viel weniger. Denn es fragt sich nach all dem Gesagten doch: ist denn das so ausgemacht, daß der auferstandene Jesus in keinem anderen als einem verklärten Leib seinen

Jüngern erscheinen konnte (weshalb dann das „Sehen" desselben nur ein visionäres habe sein können)? Mir scheint, keineswegs. Gewiß hat Weizsäcker recht, wenn er, wie wir hörten, sagt: „Jesus wird den Leib der Herrlichkeit nicht erst bei seinem Wiederkommen haben; er hat ihn schon jetzt." Aber was meint dieses „jetzt"? Jetzt, d. h. als der in den Himmel Erhöhte. Ganz gewiß. Aber damit ist nicht bewiesen und kann nicht bewiesen werden, daß er ihn schon unmittelbar mit seiner Auferstehung annahm und hatte. Nach den Evangelien folgte eben auf die Auferstehung noch ein zweiter Akt, die Himmelfahrt, und gewiß meinen auch sie es nicht anders, als daß damit sein Leib ein *σῶμα δόξης* wurde. Aber sie unterscheiden davon eben noch den Zustand vor der Himmelfahrt, unmittelbar nach der Auferstehung. Da hat nach ihnen Jesus keineswegs ganz den gleichen Leib wie vorher. Des Unterschieds sind sie sich wohl bewußt. Man beachte nur, daß Jesus nach Lukas von den zwei Emmauntischen Jüngern erst überhaupt nicht erkannt und dann plötzlich *ἄφαντος* wird, so wie daß er (24, 36) plötzlich *ἔστη ἐν μέσῳ* seiner Jünger, so daß sie ein *πνεῦμα* zu sehen glaubten. Aber anderseits hat er auch noch nicht den verklärten, geistlichen Leib: er redet mit seinen Jüngern, zeigt ihnen seine Hände und Füße, nimmt gar Speise zu sich. Also offenbar ein Übergangszustand; Jesus ist allerdings auf dem Weg zur Verklärung, aber auch erst auf dem Weg. Zum Ziel gelangt er erst mit der Himmelfahrt. Nun steht aber meines Erachtens auch gar nichts der Annahme im Weg, daß auch Paulus es so und nicht anders ansah. Denn sein *σῶμα δόξης*, sein *εἰκὼν τοῦ ἐπουρανίου* ist eben von dem „Himmlischen", d. h. von dem in den Himmel Erhöhten ausgesagt. Auf den Stand der Dinge unmittelbar nach der Auferstehung ist dabei gar nicht mehr reflektiert. Denn um diesen Zeitpunkt handelt es sich bei jenen Aussagen gar nicht. Über diese besondere Sachlage in jenem ersten Zeitpunkt erfahren wir nur in den Evangelien etwas, und mit dem *ὤφθη*, das Paulus 1 Kor. 15 aussagt, streift er es, bzw. setzt er es voraus, ohne sich weiter darüber auszulassen, in der Hauptsache es als bekannt voraussetzend, d. h. er hat ja wohl in seinem *παραδιδόναι* an die Korinther, auf das er sich V. 3 beruft, es näher

bezeichnet. Hier aber geht er nicht mehr darauf ein. Und freilich sagt er in V. 42 ff. von dem *ἐγείρεσθαι* im allgemeinen aus, es geschehe *ἐν δόξῃ* und das *σῶμα* sei ein *πνευματικόν*. Aber das sagt er dort doch zunächst, wie gar nicht bestritten werden kann, inbezug auf die Menschen. Die haben eben, wenn sie auferweckt werden, nicht noch eine besondere Mission zu erfüllen, wie sie Jesus zunächst hatte unmittelbar nach seiner Auferstehung, der noch mit seinen Jüngern zu bestimmtem Zweck verkehren und darum ihnen erscheinen sollte und wollte. Sagt dann auch Paulus weiter nichts über diesen Verkehr, von dem uns die Evangelien sagen: dies Erscheinen ist ja auch von ihm bezeugt. Und das ist genug. Damit war es also auch nach ihm, wie wir sagen, mit Jesu nach seiner Auferstehung etwas Besonderes, was bei den Menschen, die auferweckt werden, nicht der Fall ist. Und so sind wir befugt, auch Paulus als einen solchen zu betrachten, nach dem bei Jesu zunächst ein Übergangsstand stattfand, in welchem die volle Verklärung noch nicht vorhanden und um so gewisser also auch ein leibliches Sehen möglich war, keineswegs bloß ein visionäres. Das Erscheinen im Raum, das uns vorhin Schwierigkeit zu machen schien, macht nun natürlich keine. Denn er war eben noch ganz im Raum, war noch in der irdischen Atmosphäre, war noch auf Erden und noch nicht im Himmel. Er brauchte gar nicht erst zum Zweck des Erscheinens irgendwie zu kommen.

Es ist dabei aber allerdings meines Erachtens ein Unterschied zu machen, d. h. es gilt das eben Gesagte zunächst nur von den Erscheinungen, welche die Vorgänger des Apostels hatten, nach 1 Kor. 15, 5—7. Ihnen erscheint der noch keineswegs voll Verklärte, erst in einem Übergangsstand Befindliche noch auf Erden selbst, und so in unmittelbarer Raumnähe. Aber anders ist es mit der Erscheinung Jesu, die dem Paulus zuteil wird. Nach den Evangelien und der Apostelgeschichte ist Jesus indes in den Himmel erhöht worden und hat deshalb natürlich nach dem vorhin Gesagten das *σῶμα δόξης*. Paulus sagt von dieser zwischen hinein stattgehabten Himmelfahrt des Auferstandenen nichts. Aber aus seinem Anreihen des ihm gewordenen *ὤφθη* Christi an das den anderen gewordene darf keineswegs geschlossen werden, Paulus habe es

ganz anders angesehen, als die Evangelien bzw. die Apostelgeschichte. Es ist ihm eben sein ὤφθη gleichwertig mit dem der anderen, weil gleich real. Deswegen kann aber der Modus doch ein anderer gewesen sein. D. h. ich glaube, auch nach Paulus war die ihm gewordene Erscheiung Jesu eine Erscheinung vom Himmel her (wie die Apostelgeschichte ja ausdrücklich den Lichtglanz οὐρανόθεν kommen läßt), und daher eine Erscheinung im verklärten Leibe, aber deswegen, wie wir uns überzeugt haben, doch nicht eine Erscheinung, die leiblich zu sehen nicht möglich war. Und die berührte Schwierigkeit mit dem im Raum, in der irdischen Atmosphäre Erscheinen eines verklärten, geistlichen Leibes kommt dabei meines Erachtens überhaupt gar nicht ins Spiel. Denn ich meine nicht, daß wir an ein Kommen des Auferstandenen, bzw. Erhöhten vom Himmel herunter, um dem Paulus zu erscheinen, zu denken haben, sondern es ist gewiß ein Erscheinen direkt vom Himmel her gemeint, wobei die Lichtstrahlen allerdings das Auge des auf Erden Befindlichen treffen mußten, ganz so wie die Sonne am Himmel bleibt, vom Himmel her erscheint und nun aber auch wirklich ihre Strahlen auf die Erde von dorther sendet. Über diese Verschiedenartigkeit des Modus der Erscheinungen des Auferstandenen sich hier auszusprechen, hat Paulus aber keinen Anlaß. Davon wird er in seiner Missionspredigt auch in Korinth das Nötige gesagt haben. Wenn aber so auch zwischen dem fünften und sechsten ὤφθη, das Paulus 1 Kor. 15 aufzählt, eine Wendung eintrat, indem Jesus zu dem himmlisch Erhöhten und Verklärten geworden war, zusammenstellen konnte Paulus sein ὤφθη mit den früheren doch um so mehr, als es eben sich zeitlich gewiß sehr nahe an jene anschloß und so in gewissem Sinn doch mit in die Auferstehungsperiode Jesu — möchte ich sagen — oder in die erste Zeit nach seiner Auferstehung fiel, was darin sich offenbarte, daß eben solche Erscheinungen, sei es nun des noch nicht Verklärten, noch auf Erden Befindlichen, oder des schon Verklärten, im Himmel Befindlichen, damit aufhörten — sich endgültig abschlossen: vgl. ἔσχατον δὲ — κἀμοί [1]).

---

1) Natürlich gehört aber dann die dem Paulus gewordene Erscheinung

Nach allem kann meines Erachtens davon, daß wir das Sehen des Auferstandenen, von dem Paulus redet, von einem visionären Sehen verstehen müßten, schlechterdings nicht die Rede sein. Es fragt sich aber: 2) Kann es überhaupt davon verstanden werden? Kann Paulus das gemeint haben?

Nun darauf ist nach meinem Dafürhalten einfach schon auf Grund der Worte des Apostels in 1 Kor. 15 zum mindesten zu antworten: schwerlich, sehr schwerlich. Denn ich meine, wenn man die Worte des Apostels unbefangen liest, so kann man kaum anders urteilen, als so: mag nun auch in Wirklichkeit Jesus nach seinem Tode nicht und nie leiblich von jemand gesehen worden sein — der Apostel will hier von einem leiblichen Sehen reden und von keinem anderen. Man mache sich nur deutlich, was er sagen würde, wenn er vielmehr in V. 5 ff. bloß von einem Sehen im Geist reden wollte: „ich habe euch überliefert, daß Christus gestorben ist, und daß er begraben wurde und daß er auferweckt worden ist, und daß er in einem Gesicht erschienen ist dem Kephas, dann den Zwölfen. Danach ist er in einem Gesicht erschienen mehr als 500 Brüdern. Danach ist er in einem Gesicht erschienen dem Jakobus, dann allen Aposteln; zuletzt unter allen aber — ist er auch mir in einem Gesicht erschienen.“ Wäre dann hier nicht ganz Ungleichartiges aneinander gereiht? Fände nicht mit dem vierten Satz: „daß er in einem Gesicht erschienen ist“ — eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* im stärksten Maße statt? In den drei ersten Sätzen zählt doch der Apostel Vorgänge der äußeren Wirklichkeit auf, denn das *ἐγήγερται* faßt er doch natürlich auch als einen solchen. Dann aber würde er unmittelbar innere seelische Vorgänge anreihen. Denn daß die betreffenden Personen von der Realität des Gesehenen überzeugt waren, ändert natürlich daran gar nichts, ebenso wenig die Annahme, es sei ihnen in Wirklichkeit Christus in ihrer Vision erschienen. Der Vorgang selbst, d. h. das *ὀφθῆναι*, wäre und bliebe ein rein innerer. Und wohl haben wir vorhin

nicht mehr zu den Nachrichten über die geschichtliche Person Jesu, mit denen wir uns hier allein beschäftigen. Der geschichtliche Jesus war dann zu dem übergeschichtlichen geworden.

angedeutet, die Erscheinung Christi, die dem P. selbst zuteil geworden, werde anderer Art gewesen sein als die vorher erwähnten. Dieselbe bleibt aber doch ganz in dem γένος der vorhergehenden, indem sie nach unserer Annahme eben auch ein äußerer in einem leiblichen Sehen bestehender Vorgang war. Sodann aber möchte ich fragen: Hätte dann dies gehäufte Aufzählen von Erscheinungen des Auferstandenen eigentlich einen rechten Zweck gehabt, wenn es bloß Visionen gewesen wären? Wenn ein leibhaftiges Sehen stattfand, dann hatte es allerdings einen guten Zweck. Denn gegen die Behauptung, daß ein Toter auferstanden sei, erhoben sich natürlich starke Bedenken. Und da ist es sehr gut, wenn man leibhaftigen Erscheinungen des Auferstandenen berichten kann in größerer Zahl. Je mehr solche Erscheinungen stattfanden, desto unberechtigter erweist sich das Bedenken; jeder neue Fall verstärkt den Beweis. Aber beweist eigentlich eine größere Anzahl von Visionen, in welchen man einen Auferstandenen sieht, mehr, so viel mehr als eine, daß es sich rechtfertigt, möglichst viele aufzuzählen? Ob überhaupt eine Vision beweisend sein kann, davon reden wir nachher. Und auch angenommen, es sei wirklich Jesus gewesen, der in den Visionen erschien und der also allerdings damit wiederholt sich als auferstanden erwiesen hätte, so kann das ja mit der Vision selbst gar nicht bewiesen werden. Der Visionär, der das aussagt, beruft sich damit auf keine Thatsache, und das Aufzählen von vielen solchen Visionen ist deshalb nicht beweisender als eine einzige. Und endlich die klare Grenzbestimmung mit einem ἔσχατον in V. 8, wonach die verschiedenen Erscheinungen, von welchen Paulus hier redet, eine fest geschlossene Reihe bilden. Können sie denn dann Visionen gewesen sein, da Paulus doch, wie wir wissen, auch später Visionen gewiß mit Christuserscheinungen hatte? So waren sie also keineswegs abgeschlossen. Man sage nicht: jene ersten waren ja freilich anderer Art, sie waren grundlegend; mit ihnen war die Berufung des Apostels, war der Anfang der Gemeinde begründet. Daher bezeichnet Paulus die ihm gewordene Erscheinung als die letzte. (so Weizsäcker S. 4). Wir lesen kurzweg von einen ὤφθη, welches das letzte gewesen sei. Das heißt aber einfach: das ὀφθῆναι selbst, von welchem von 4 ff. an die Rede ist, war zu Ende, nicht

bloß der Zweck, sondern die Sache. Dann kann es aber nicht ein, wenn auch nicht dem Zweck, so doch der Sache nach mit den späteren Erscheinungen gleichartiges, d. h. es kann nicht auch ein visionäres wie diese gewesen sein. Nur dieser sachliche Unterschied begründet den Unterschied der Stellung, welche Paulus, wie wir oben hörten, zu jenen Erscheinungen des Auferstandenen und zu seinen späteren Gesichten einnimmt, daß er diesen letzteren gegenüber, als notorisch rein innerlichen, seelischen Vorgängen so zurückhaltend sich ausspricht, sich scheut, davon zu reden, jene ersten Erscheinungen aber als Grundthatsachen in seiner apostolischen Verkündigung mit aller Offenheit und allem Nachdruck betont.

Doch eine weitere Schwierigkeit, das ὤφϑη von einer Vision zu verstehen, liegt in der Sache selbst. Das heißt, das, glaube ich, darf nicht so stark betont werden, wie gerne geschieht, es sei ein abenteuerlicher Gedanke, anzunehmen, verschiedene Personen haben immer wieder nacheinander die gleiche Vision gehabt, wenn es auch schwer bleibt, sich vorstellig zu machen, daß mehr als 500 Personen auf einmal dieselbe gehabt. Es ist nun einmal eine unbestreitbare, durch die mannigfachste Erfahrung bestätigte Thatsache, daß gerade Visionen — zumal auf religiösem Gebiet — etwas Zündendes, die Gemüter mächtig Ergreifendes und so sich Fortpflanzendes und sich Steigerndes haben, worauf natürlich z. B. Pfleiderer mit vollem Recht hinweist. Viel eher könnte man sich darüber wundern und es als eine Instanz gegen die Fassung jener Erscheinungen als Visionen geltend machen, daß sie ein ganz bestimmtes (ἔσχατον) und offenbar baldiges Ende gefunden hätten trotz des festen Glaubens der Jünger Jesu, daß er auferstanden sei, und trotz des großen Gewichts, das dieser Glaube bekanntlich für sie hatte. Allein eine Instanz ist das doch nicht, allerdings nur in dem Fall nicht, wenn wir annehmen dürfen, diese Visionen seien wirklich durch den auferstandenen Christus selbst gewirkt worden, nicht bloß die Jünger seien davon überzeugt gewesen, ihn wirklich zu sehen. Denn in jenem Fall war es ja ganz seine Sache, diese Visionen wieder aufhören zu lassen, bezw. nicht mehr zu erzeugen, sobald er das für gut und richtig erachtete, sobald der Zweck erreicht war.

Eine um so größere Schwierigkeit liegt aber in dem Inhalt der vermeintlichen Vision. Muß denn nicht (abgesehen allerdings von dem Fall, daß wirklich Christus selbst es war, der in diesen vermeintlichen Visionen erschien, wobei er einfach die Betreffenden gleichsam überrascht hätte gegen ihre eigene Erwartung) bei Annahme einer Vision eigentlich das, was doch deutlich als Wirkung der Erscheinungen bezeichnet und als solche zu fassen ist, vorausgesetzt werden als schon vorher, also vor der causa efficiens vorhanden? Mit anderen Worten, mußten sie denn nicht schon vorher glauben, jedenfalls, Jesus könne, eigentlich aber, er werde auferstehen, um eine solche Vision des Auferstandenen zu haben? Visionen erklären sich doch als tiefe und lebhafte Gemütserregungen nur daraus, daß das Gemüt von einem Gedanken ganz erfaßt und erfüllt ist. Kaum aber ist etwas gewisser als das, daß die Jünger Jesu nach seinem Tod weit entfernt waren von der Hoffnung, er werde auferstehen. Jesus hatte es ihnen wohl vorausgesagt, aber sie glaubten es ja nicht, und nach seinem Tod waren sie in einem Zustand vollständiger Mutlosigkeit. (Nebenbei bemerkt, wenn man dagegen annimmt, um die Vision zu erklären, sie haben eben doch die stille Hoffnung gehegt, Jesus werde auferstehen, so darf man um so weniger, wie von den Kritikern geschieht, mit denen wir uns beschäftigen, die Angaben der Evangelien, Jesus habe auch seine Auferstehung vorausgesagt, für ungeschichtlich und ein bloßes vaticinium ex eventu erklären.) Allein „den heißen Wunsch, es möchte Jesus auferstehen, können sie doch gehabt haben". Nun es ist möglich, obwohl wir auch davon lediglich nichts wissen, man also einfach etwas voraussetzen muß, um die ganze Auffassung als möglich erscheinen zu lassen. Es ist möglich, namentlich bei einem Petrus, der ja doch der erste war, der die Erscheinung hatte, — was ja immerhin bezeichnend gefunden werden kann. Aber bei Paulus? Bei dem ist das ja unbedingt ausgeschlossen. Er wird ja davon gehört haben, daß seine Jünger sagten, er sei auferstanden, aber natürlich, um es für Wahnwitz oder Frechheit zu erklären. Oder er mag sich wohl auch Gedanken gemacht haben: sollte es nicht doch möglich sein, indem die Umstände, bezw. die Art seines Sterbens auf ihn nachträglich doch Eindruck machte, wie

Pfleiderer sich alle Mühe giebt, das plausibel zu machen und es im einzelnen auszuführen. Allein von da ist doch noch ein himmelweiter Weg bis dahin, daß er nun selbst, er, der erbitterte Feind, eine Vision gehabt haben soll, in welcher er den Gehaßten als auferstanden sah, und so gesehen haben soll, daß er von der Realität überzeugt war. Und die Kluft konnte nur übersprungen werden, wenn eben wirklich Jesus es war, der seinem Feind so erscheinen wollte, um ihn gegen all sein Erwarten und trotz all seines Widerstrebens zu überwältigen. Aber das konnte doch wieder nicht geschehen durch eine bloße Vision, die ihm doch nimmer unzweifelhafte Gewißheit hätte bringen können, so daß kein Zweifel mehr möglich war, sondern nur durch eine wirkliche leibhafte Erscheinung — entweder auch noch auf Erden in der noch nicht (voll) verklärten Gestalt, oder, wenn Jesus wirklich indes nach der Erzählung der Evangelien und der Apostelgeschichte in den Himmel erhöht worden war, vom Himmel her in einer Lichtgestalt.

Die Hauptinstanz aber gegen die Annahme, Paulus rede von einem Sehen des Auferstandenen bloß im Gesichte, liegt in der Folge, welche dieses „Sehen" bei Paulus wie bei seinen Vorgängern thatsächlich hatte und um derenwillen es ja überhaupt nur erwähnt ist. Wir hörten oben, daß Weizsäcker sagt, wir haben volles Recht, das Sehen des Auferstandenen zu messen an den Vorstellungen, welche er von der Auferstehung und dem Wesen des Auferstandenen hat. Aber noch viel mehr Recht haben wir (zumal Paulus gar nichts darüber sagt, in welcher Gestalt seine Vorgänger und er den Auferstandenen sahen, schon verklärt oder nicht) jenes Sehen zu messen an der klar vorliegenden Folge, die zugleich der Hauptzweck jenes Sehens war. Die Frage ist einfach: läßt sich diese Folge, welche das Sehen hatte, erklären, wenn das Sehen nur ein visionäres war? Nun was war die Folge? Wir unterscheiden: 1) die Betreffenden schlossen daraus, daß Jesus auferstanden sei; sie glaubten das fortan felsenfest. Jenes Sehen muß also in der Beziehung gerade zwingend gewesen sein; sie konnten gar nicht anders.

Nun, wenn das Sehen des Auferstandenen bloß ein visionäres war, so konnte natürlich jener Glaube nicht auf einem einfach

logischen Schluß aus dem „Daß“ dieses Sehens beruhen in dem Sinn: „wenn ich einen anerkanntermaßen Gestorbenen lebend sehe, so kann er nicht totgeblieben, er muß (wieder) lebendig geworden sein“, sondern nur auf einem Schluß aus dem Modus dieses Sehens, d. h. daraus, in welcher Gestalt sie Jesum sahen. Denn ich sehe ja oft z. B. im Traum — ein anderer wohl auch im halbwachen Zustand, im Gesicht — verstorbene Personen lebend und handelnd, höre sie reden. Es fällt mir aber nicht ein, etwa im Traum (oder Gesicht) selbst oder nach dem Erwachen daraus zu schließen und zu glauben, sie seien auferstanden. Nein, ich habe nur geglaubt, sie leben überhaupt noch, seien noch nicht gestorben, und sage mir nachher, daß ich das geglaubt habe, mich von dem Irrtum dieses Glaubens allerdings überzeugend. Etwas anderes aber ist es, wenn ich eine gestorbene Person mit dem Gedanken, daß sie gestorben, im Traum (oder Gesicht) in verklärter Gestalt sehe. Daraus ziehe ich zunächst im Traum (oder Gesicht) und vielleicht auch nachher den Schluß, daß der Tod irgendwie aufgehoben sei für die Person. Das Nähere betr. einen solchen Schluß gleich nachher. Also bei der Fassung des von Paulus bezeugten „Sehens“ Christi mußte jedenfalls zugleich angenommen werden, die betreffenden Personen haben ihn in verklärter Gestalt gesehen. Denn nur dann konnten sie aus ihrem Sehen etwas Weiteres schließen als etwa, er lebe überhaubt noch, sei noch gar nicht gestorben, konnten auf ein irgendwie Aufgehobensein seines Todes vielmehr schließen und ein solches glauben. Daß aber die Annahme, sie haben Jesum nicht anders als in solcher Gestalt gesehen, durchaus unsicher, ohnehin die Annahme, sie haben ihn nur in solcher Gestalt sehen können, unrichtig ist, haben wir gesehen. So muß schon der Umstand, daß nur unter dieser Voraussetzung, sie haben ihn so gesehen, eine Vision etwas austrug für die Frage, ob Jesus noch tot sei oder nicht vielmehr (wieder) lebe —, welch letzteres von den Betreffenden infolge ihres „Sehens“ geglaubt wurde, — sehr bedenklich machen gegen die Annahme, jenes Sehen könne nur eine Vision gewesen sein, Paulus könne es nur von einer solchen verstanden haben.

Aber nun auch angenommen, sie haben Jesum in verklärter

Gestalt gesehen, was konnten sie dann aus einem bloß visionären Sehen desselben schließen? Doch nur, daß er auch nach seinem Sterben und obwohl er gestorben, doch lebe und das in einem höheren Dasein, in das er eingegangen sei. Gewiß war das nicht wenig, wäre auch das für die so mutlos Gewordenen wichtig und tröstlich gewesen. Die Schmach, die der Kreuzestod über ihn gebracht, wäre dadurch aufgehoben gewesen; es wäre eine Ehrenrettung geschehen. Und damit konnte der Glaube, daß er nicht etwa ein Gottverlassener oder ein Frevler gewesen, sondern wirklich der, der er sein wollte, für den seine Jünger ihn gehalten, der Messias, ja Gottessohn, wieder aufleben. Aber wäre wirklich dieser Glaube auf das hin aufgelebt in der Weise, wie es geschah? Ich bezweifle es sehr. Er lebte auf mit aller Macht und Siegesgewißheit, weil die Jünger infolge ihres „Sehens“ Jesu bekanntlich etwas ganz anderes noch von ihm glaubten, als oben gesagt, ein ganz anderes Sichbekennen Gottes zu ihm, eine ganz andere Machtthat Gottes an ihm, nämlich daß er aus dem Tod wieder in kürzester Zeit auferweckt worden sei. Das ist etwas ganz anderes, als worauf das Sehen des verklärten Jesus in einer Vision geführt hätte und allein hätte führen können — worauf überhaupt das Sehen eines Verstorbenen in verklärter Gestalt in der Vision führen kann. Machen wir uns die Sache doch nur klar. Wenn ich einen Verstorbenen im Traum oder in einer Vision auch zehnmal in einem verklärten Zustand schaue und mag die Verklärung noch so herrlich sein, so fällt es mir entfernt nicht ein, daraus zu schließen und zu glauben, derselbe sei irgendwie aus dem Tod wieder auferstanden. Ich bin nur überzeugt davon, d. h. soweit ich überhaupt meinem Schauen trauen zu dürfen glaube (was noch gar nicht so sicher ist), daß der Tod, anstatt seinem Dasein überhaupt ein Ende zu machen oder ihn in einen unseligen, beklagenswerten Zustand zu versetzen, vielmehr zu meiner Freude und zu seiner Ehre für ihn der Übergang zu einem Leben in einem verklärten und darum doch wohl seligen Zustand war. Z. B. von Frommen der alten Zeit, von Patriarchen, Propheten, glaubten ja doch die Juden zu Jesu Zeit nicht nur, wie wir wissen, gewiß, daß sie fortleben und zwar — nicht mehr bloß in der Scheol, sondern in einem verklärten Zu-

stand, sondern gar mancher Israelit mag auch einen oder den anderen von diesen Männern wirklich in einer Vision in diesem Zustand geschaut haben. Die mancherlei bekannten Apokalypsen, wo ein Henoch, ein Moses, ein Jesaias, ein Esra eine Rolle spielen, waren ja wohl nicht alle bloß schriftstellerische Konzeption und Fiktion, sondern beruhten auf wirklichen Visionen. Aber daß diese Männer „aus dem Tod auferweckt worden seien", wurde deswegen doch nicht geglaubt und behauptet. Wenn also die Jünger Jesu von diesem auf Grund ihres Sehens gerade dies glaubten, daß er vom Tod auferweckt worden sei, und ganz konstant gerade dies behaupteten, so haben sie damit etwas ganz Besonderes, von dem verklärten Fortleben Verstorbener verschiedenes gemeint und sagen wollen, etwas, was, wie wir oben fanden, in Gegensatz trat zu dem Begrabenwerden, ein nicht im Grab Bleiben. Ohnehin hätten sie ja sonst auch nicht von einer Erfüllung der Weissagung inbetreff eines bestimmten Zeitpunktes, in dem dies geschehen sollte, reden können. So müßten sie also bei ihrem Sehen Jesu, wenn es nur eine Vision war, etwas ganz Besonderes gesehen haben, etwas anderes, als man wohl sonst sieht in Visionen, wo man Verstorbene in verklärter Gestalt sieht. Aber was denn? Nun, „sie sahen ja Jesum in leiblicher Gestalt; deshalb glaubten sie speziell, daß er auferstanden sei, nicht überhaupt bloß, daß er in Verklärung fortlebe". Leider hebt aber das die Schwierigkeit gar nicht. Denn irgendwie in einer leiblichen Gestalt sieht natürlich der Visionär immer den, den er mit dem Bewußtsein, er sei gestorben, in Verklärung lebend sieht. Sonst könnte er ihn ja, wie wir uns oben überzeugten, überhaupt gar nicht sehen. Diese leibliche Gestalt ist aber hier nur das Seelengewand oder das Medium des für das schauende Auge Existierens. Bei dem „Auferwecken" liegt aber eben der Nachdruck auf dem Leib: es ist ja, wie wir oben schon hörten, nach Paulus ein ζωοποιεῖν τὸ σῶμα Röm. 8, 11. Und thatsächlich ist dann allerdings dieser Leib ein verklärter und die Erscheinung des Auferstandenen ist dieselbe wie die des einfach in verklärtem Fortleben Geschauten. Aber das ἐγείρειν ist in jenem Fall ein selbständiger, außerordentlicher Akt, der nicht an sich in dem, daß man einen Verstorbenen in Verklärung schaut, einge-

schlossen ist. Er meint ganz speziell ein Wiederbeleben eben des Leibes oder ein nicht im Grab Bleiben des gestorbenen Leibes, sondern Ausgehen aus demselben zu neuem, allerdings gegen vorher aller Wahrscheinlichkeit nach, d. h. wenn die ethische Bedingung dazu durch die Art des Vorlebens erfüllt ist, verklärtem Leben.

Aber dies Wiederbeleben des Leibes, also eben das ἐγείρειν kann man in einer Vision nicht sehen, also auch nicht aus ihr erschließen: und so auch nicht bei Jesu, wenn das „Sehen“ desselben durch die Jünger nur ein visionäres war. Außer — ja in einem Fall — sie hätten Jesum in ihrer Vision gerade als einen dem Grab entsteigenden geschaut! — eine Annahme aber, zu der sich wohl kein Vertreter der Visionstheorie verstehen wird.

Wenn also doch die Jünger ganz speziell glaubten, Jesus sei „auferstanden“, und sie ganz konstant eben dies behaupteten, so kam dies daher — nicht, daß sie etwas ganz anderes sahen, als was man in einer Vision sieht, sondern — daß sie in ganz anderer Art Jesum sahen, als in einer Vision — d. h. daß sie ihn nicht in einer Vision sahen, sondern leibhaftig, d. h. mit leiblichen Augen (sei es nun, daß sie ihn mit diesen schon verklärt sahen oder noch nicht verklärt), und daß auch Paulus in dem Lichtglanz, den er sah — ihn — wahrscheinlich schon verklärt — so, d. h. mit leiblichen Augen sah und um vergewissert zu werden, daß er es sei, auch mit leiblichen Ohren ihn sich Jesum nennen hörte.

Kurz, so gewiß der Glaube an ein verklärtes Fortleben z. B. bei Frommen des Alten Bundes oder sonst sich erklären ließe aus einer Vision, in der man sie in solchem Zustand sähe: so wenig läßt sich das Spezifische, das die Jünger von Jesu glaubten, daraus erklären. „Vision“ ist viel zu schwach zum Stich — muß man hier auch sagen; sie erklärt nicht, was sie doch erklären soll. Visionäres Sehen hätte nicht nur nicht genötigt zu diesem Glauben, sondern erklärt ihn überhaupt nicht, und vollends auch nicht — fügen wir hinzu — den Umfang und das Maß dieses Glaubens. „Umfang“ — ich meine, daß alle Jünger gleichermaßen diesen Glauben hatten, Jesus sei auferstanden. Sollten denn nicht trotz der Vision einem und dem andern Zweifel gekommen sein, ob es nicht Täuschung sei, fromme Hoffnung, auch nur, daß Jesus ver-

klärt fortlebe (geschweige dann, wenn sie überhaupt von einer Vision aus darauf hätten kommen können, daß er auferstanden sei), aber ohne Bürgschaft der Realität? Eine Vision ist und bleibt doch zunächst ein rein innerlicher Vorgang, und der Schluß von da auf äußere Wirklichkeit ist ein kühner. Und den sollten alle gleichermaßen gemacht haben, obwohl vorher es nicht glaubend, ja obwohl vorher den Gedanken absolut verwerfend wie ein Paulus! Und dann das Maß dieses Glaubens: ich meine die Sicherheit trotz der Unterlage bloß eines inneren Vorganges bei vorhergegangenem Nichtglauben, die Wirkung, daß dieser Glaube, Jesus sei auferstanden, das ganze Wesen der Jünger umgestaltend der Grund ihres Hoffens und ihrer Wirksamkeit wurde.

Denn auf die Frage: was war denn thatsächlich die Folge jenes „Sehens“ Jesu, das nur ein Sehen im Geist gewesen sein soll? ist ja nicht bloß zu antworten: die Jünger glaubten fest, er sei auferstanden, sondern 2) sie verkündigten das laut und öffentlich und allenthalben.

Sie beschränkten sich ja nicht etwa darauf, einander das zu sagen, was jeder geschaut hatte und daraufhin glaubte, und so sich gegenseitig zu bestärken in diesem Glauben, sondern die Hauptsache war, daß sie die Auferstehung Jesu zum Ausgangspunkt und Hauptgegenstand ihrer Predigt machten, mit der sie hinaustraten in die Welt, also hinein unter die, welche von Jesu als dem Christ überhaupt nichts wollten, am wenigsten aber das glaubten, daß sie also den Widerspruch förmlich provozierten, indem sie dabei das nicht Glauben dessen, was sie verkündigten, geradezu als Unrecht, als Leugnen der allergewissesten Gottesthat anrechneten. Und das hätten sie wagen können auf Grund einer Vision? Sie mußten doch wissen, daß man Beweis fordern werde. Konnten sie vernünftigerweise Visionen für Beweise erklären — und wenn sie auch hundertmal überzeugt waren, sie haben Jesum wirklich lebendig geschaut? So verständig waren sie denn doch bei allem Glaubenseifer, sich bewußt zu bleiben, daß diese ihre Überzeugung unter Voraussetzung, daß sie nur Visionen gehabt, zunächst nur eine subjektive sei und sie mit dieser allein den Widerspruch der Welt nicht überwinden können. Und vollends die Predigt mit diesem ganz spezifischen

Inhalte: nicht ein Fortleben bloß, sondern durchweg ein Auferstehen aus dem Tod! Und selbst, wenn sie das auch etwa nicht buchstäblich verstanden hätten als ein Hervorgehen aus dem Grab, so mußten sie sich doch sagen, daß es so verstanden werde von den Hörern. So mußten sie ja erwarten, daß man ihnen entgegenhalte, das sei durch eine Vision gar nicht begründet, mußten es darauf ankommen lassen, daß man das Grab untersuche. Und das hätten sie können — auf ein Gesicht hin, ohne daß sie also wußten, das Grab sei leer, mußten gewärtig sein, daß sie zuschanden werden? Fürwahr lauter Unbegreiflichkeiten. Begreiflich wäre ja doch nur etwa das gewesen, daß sie wenigstens nicht die pointierte Rede von einem Auferstehen geführt hätten, sondern die unbestimmtere, allgemeine von einem verklärten Fortleben, die einem visionären Sehen allein entsprochen hätte. Allein nein, gerade dies geschah nicht, sondern durchweg und ausdrücklich jenes!

Nach allem kann nach meinem Darfürhalten gar nicht anders geurteilt werden, als: das, was thatsächlich die Folge jenes „Sehens“ Jesu war, erklärt sich schlechterdings nicht, wenn dieses nur ein visionäres war. So wenig aber in diesem Fall, so vollständig und einfach in dem andern, daß das Sehen ein leibliches Sehen war. Dann war ein zwingender Grund da zu dem Glauben, daß Jesus auferstanden sei. Denn er beruhte auf einem ganz unanfechtbaren Schluß — nicht aus dem etwa, wie die Betreffenden Jesum sahen, sondern einfach aus der Thatsache dieses Sehens: „wenn ein Gestorbener lebendig, leibhaftig vor mir steht, so ist er nicht mehr im Grab, sondern aus Tod und Grab auferstanden“ — in welcher Gestalt er nun auch erscheinen mag. Das ist ganz gleichgültig. Daher ist auch ganz erklärlich, daß darüber gar nichts gesagt ist. Das einfache ὤφθη genügte vollständig. Im andern Fall wäre eine Lücke da; es hätte das „Wie“ des Erscheinens ausgesprochen sein müssen.

Ja, wenn das Sehen ein leibliches war, dann ist begreiflich, daß auch vorher nicht Glaubende, ja positive Gegner die Auferstehung glaubten. Dem Zwingenden eines einfachen logischen Schlusses von Sinnenwahrnehmungen aus kann sich, wer überhaupt sanae mentis ist, nicht entziehen. Dann ist begreiflich, daß alle,

die Jesum so sahen, es glaubten, begreiflich, daß, je größer und außerordentlicher die Sache war, sie doch feststand und weil sie feststand und je wichtiger freilich zugleich in religiöser Beziehung sie war, desto sicherer und lauter sie vor aller Welt verkündigt wurde; begreiflich, daß nicht etwa nur verkündigt wurde, Jesus lebe in verklärtem Zustand, sondern ganz bestimmt eben das Spezifische: er ist auferstanden! Kurz, die Folge, die eintrat, erklärt sich, wie gesagt, dann aufs vollständigste.

Und den Schluß der äußeren Lebensumstände Jesu, wie wir es nannten, bildet sonach auch nach Paulus sein Wiederaufgewecktwerden aus Tod und Grab und darauf folgende mehrmalige leibhaftige Erscheinungen des Auferstandenen vor seinen Jüngern noch auf Erden, und zwar, wie wir hier erfahren, vor einer noch weit größeren Zahl, als wir irgend nach den Evangelien vermuten können. Und unentschieden muß nur bleiben, ob auch die dem Paulus selbst gewordene Erscheinung noch eine solche auf Erden war, also noch eine Erscheinung des geschichtlichen Jesus im strengeren Sinn, oder aber eine schon vom Himmel her, als er zum übergeschichtlichen geworden war —, was aber auch in dem Bericht des Evangelisten Lukas und seiner Apostelgeschichte nicht entschieden wird.

Daß wir die Angaben des Apostels gerade über diesen Schluß des geschichtlichen Lebens Jesu und das, was er damit sagen will, einer so ausführlichen Untersuchung unterzogen haben, wird, wenn auch der Umfang nicht im Verhältnis zu dem übrigen Inhalt unserer Untersuchung steht, doch bei der selbstverständlichen Wichtigkeit dieses Punktes für die Frage nach dem geschichtlichen Charakter des Jesusbildes der Evangelien und für das Christentum überhaupt keiner Rechtfertigung bedürfen.

Hören wir, was Paulus sagt:

II. Über Jesu Thätigkeit und inneres Wesen, seinen „Charakter“.

Er war ein *διάκονος τῆς περιτομῆς* — hörten wir oben schon und müssen nun genauer mit Bezug darauf sagen: er bemühte sich speziell um Israel.

Weiter hatte er Jünger. Also muß er eine Lehrthätigkeit ge-

habt haben. Aber auch, daß er aus ihnen *ἀπόστολοι* machen wollte, also auf eine Fortführung und Ausdehnung dessen, was er angefangen, zielte, muß Paulus wissen. Sonst könnte er nicht mit dem Ausdruck *ἀπόστολος* schon wie mit einem feststehenden terminus technicus, den er gar nicht zu erklären brauchte, operieren. Er hat ihn ohne alle Frage dem Kreis der Urapostel und also Jesu selbst entnommen. Welches war nun aber Jesu Lehrthätigkeit? Nun, Paulus citiert bekanntlich ausdrücklich Worte, Befehle Jesu 1 Kor. 9, 14. „Er kennt dies Wort in der bestimmten Form, die es bei Matthäus (10, 10) und Lukas (10, 7) hat, nämlich als einen Befehl vgl. *διέταξε*“ (Paret). 1 Kor. 7, 10. 12. 25 unterscheidet er seine *γνώμη* von einer *ἐπιταγή* Jesu, wie wir sie Mark. 10, 12 finden, muß also diese gekannt haben. In V. 25 sagt er, er kenne keine Verordnung Jesu betr. die Jungfrauen, muß also doch sonst bestimmte Verordnungen Jesu gekannt haben.

Außerdem sagt Paulus nun allerdings nichts Spezielles über die Lehrthätigkeit Jesu, so naheliegend es, wie Paret mit Recht sagt, uns scheinen möchte. Es kommt eben hier die oben berührte, bekannte Selbständigkeit der Stellung, die Paulus geflissentlich in seiner Lehre, mit „seinem Evangelium“ einnahm, bezw. einzunehmen guten Grund hatte, in Betracht. Aber einmal weisen die eschatologischen Erwartungen des Apostels doch zu deutlich auf die entsprechenden, von den Evangelien berichteten Äußerungen und Reden Jesu zurück. Wenn es auch allgemein jüdischer Glaube war, daß der Messias, wenn er komme, das Gericht halten werde: so speziell von Jesu, daß er das thun werde, konnte Paulus das doch kaum aussagen, wenn er nicht Aussprüche Jesu darüber gekannt hätte. Also werden derartige Aussprüche, die wir in den Evangelien finden, dadurch bestätigt, als nicht erst später Jesu etwa in den Mund gelegt infolge einer nicht geschichtlichen Überlieferung. Die Stelle 1 Thess. 4, 15, wo Paulus, was er sagt, *ἐν λόγῳ κυρίου* sagt, ist allerdings nicht entscheidend; denn es könnte sich hier auch um eine unmittelbare Offenbarung (Apokalypse) handeln. Aber doch „mußte Paulus wissen, daß seine Lehre dem, was die andern Apostel als Lehre Jesu vortrugen, nicht entgegen war, keine Aussprüche Jesu vorhanden waren, die widersprachen“ (Paret).

Sodann aber wird ja die Lehrthätigkeit Jesu durch die Thatsache seines Kreuzestodes klar beleuchtet. Da Paulus den letzteren aufs genaueste kennt, so muß er auch jene gekannt haben, so wenig er auch davon redet. Betreffend den Kreuzestod spricht ja freilich Paulus nur von dem Zweck desselben und von der dabei und damit geoffenbarten Gesinnung Jesu, nicht näher von der Ursache. Natürlich — diese konnte er als allbekannt voraussetzen. Es war der Haß der Oberen des Volks, wie Paulus ja doch in einer Stelle 1 Kor. 2, 8 andeutet. So muß Paulus die Wirksamkeit Jesu unter allen Umständen nicht nur überhaupt als eine bedeutende, tiefgehende gekannt haben, sondern auch ihrem Charakter nach jedenfalls im allgemeinen als eine antihierarchische. Aber mag nun auch bei dem Haß der Oberen gegen Jesum ein persönliches Motiv stark mitgewirkt haben, das, daß er sie angriff, daß sie für ihre Stellung fürchteten: damit hätten sie doch schwerlich es dahin getrieben, noch weniger aber es erreicht, daß Jesus getötet, gekreuzigt wurde. Wenn und da aber letzteres auch nach Paulus geschah, so muß auch er natürlich die eigentliche Ursache davon, den Ausschlag gebenden Faktor gekannt haben, zumal er ja früher selbst ganz in den Fußtapfen derer, die das herbeigeführt hatten, ging mit seinem Christenhaß. Dessen Grund war aber doch wahrlich nicht bloß ein persönlicher, etwa Sorge für das eigene Ansehen im Volk, sondern ein sachlicher. Er floß aus dem Eifer um das Gesetz, allerdings in der Form der πατρικαὶ παραδόσεις (Gal. 1, 14), die aber mit dem Gesetz identisch galten, floß speziell aus dem pharisäischen Gesetzeseifer. Also müssen selbstverständlich die Christen ihm als Übertreter des Gesetzes gegolten haben, aber sie doch nur als in den Fußtapfen ihres Meisters gehend. Also muß das Lehren und Verhalten Jesu auch nach Paulus derart, wie es die Evangelien zeichnen, gewesen sein, wesentlich antipharisäisch, Opposition gegen die παραδόσεις, was ihm als Übertreten des Gesetzes angerechnet wurde.

Worin wurzelte nun aber diese Opposition? Sie verriet ja jedenfalls eine eminente Selbständigkeit des Charakters. Aber sie muß doch eine positive Wurzel gehabt haben. War diese auch nach Paulus der Anspruch Jesu, der Messias zu sein, bezw. Gottes

Sohn? Nun, Paulus spricht sich darüber nicht positiv aus. Aber spricht denn nicht wieder die Thatsache der Kreuzigung dafür, daß die Angaben der Evangelien in der Beziehung geschichtlich sind, also auch Paulus es nicht anders ansehen konnte? Denn die Anklage wegen Übertretung des Gesetzes, d. h. ja doch des mosaischen, bezw. göttlichen Gesetzes hätte doch nicht genügt, die römische Obrigkeit zur Verhängung der Todesstrafe über Jesum zu bestimmen. Es mußte Gravierenderes, solches, was ihn politisch verdächtig machte, ihm zur Last gelegt werden können, und das war die Anklage, er habe sich für den Messias erklärt, also für einen König. Damit war aber natürlich das Sich-für-Gottes-Sohn-Erklären, bezw. dafür gehalten werden wenigstens in theokratischem Sinne, von selbst gegeben.

Doch in direkterer Weise ergiebt sich, daß Jesus auch nach Paulus jedenfalls von seinen Jüngern für Gottes Sohn erklärt wurde, daraus, wie er seine Umwandlung Gal. 1, 16 charakterisiert: „der Sohn Gottes wurde in mir geoffenbart", und was er in der Folge thut, Christum als Sohn Gottes bekennen. So hat er natürlich vorher eben das geleugnet und bestritten. Das konnte er aber nur thun, weil es von jemand behauptet worden war. Und das war allerdings zunächst von Jesu Jüngern seit seiner Auferstehung geschehen, aber doch nicht erst infolge dieser, sondern diese bestätigte nur und stellte unverbrüchlich fest, was sie vorher angenommen hatten. Das thaten sie aber gewiß, wenn je nicht direkt von Jesu veranlaßt, nicht gegen seinen Willen: er hatte ihnen nicht gewehrt. Ganz das Gleiche gilt aber davon, daß Jesus der Messias. Jetzt bekennt ihn ja Paulus als Christum, während er vorher es bestritten und bekämpft hatte, natürlich weil es von jemand behauptet worden war — von seinen Jüngern und in letzter Beziehung von Jesu selbst.

Und hatte nicht Jesus jedenfalls nur in dem Sinn, daß er der Messias sei, das Abendmahl eingesetzt mit bestimmter Erklärung über Zweck und Bedeutung davon? Nun und diese Einsetzung durch Jesum kennt und berichtet bekanntlich Paulus ausdrücklich 1 Kor. 11. Er weiß danach von ihm, daß er bei seinen Jüngern im Gedächtnis bleiben, daß er sein Gedächtnis und speziell das seines Todes fortan und immer gefeiert wissen wollte im Kreis seiner Jünger,

die sich dadurch offenbar ausweisen sollen als eine durch ihn gesammelte Gemeinde. Aber mehr noch. Paulus weiß danach auch, daß Jesus seinem Sterben einen bestimmten Heilszweck zuschrieb: es wurde ein neuer Bund dadurch aufgerichtet, d. h. doch von Gott mit ihnen. Es begann also damit eine neue Phase der Heilsökonomie, deren wesentliche Bedeutung doch eine Gnadenoffenbarung Gottes, eine Vergewisserung göttlicher Gnade war. Und wenn er auch kein *εἰς ἄφεσιν τ. ἁμαρτ.* als dabei von Jesu gesprochen kennt oder anführt, der Sache nach kann er es nicht anders verstanden haben. Damit weiß aber Paulus ganz klar, daß der geschichtliche Jesus eine Epoche machende Stellung in der göttlichen Heilsökonomie einzunehmen sich bewußt war und dahin sich aussprach. Und daß er das eben that als der, der Messias sein wollte, ist unbestreitbar; die Messiaserklärung ist dabei einfach vorausgesetzt und damit nach dem vorhin Gesagten die Gottessohnerklärung.

Darüber, daß Jesus auch die Taufe eingesetzt habe, sagt Paulus nichts. Aber gewiß bemerkt Paret hierüber mit Recht: wie hätte er die Taufe nicht nur überall in seinen Gemeinden gelten lassen, ja offenbar sie einführen, wie in so tiefgehender Weise sie symbolisieren (Gal. 3, 17. Röm. 6, 3. 4; auch 1 Kor. 10, 2. 13), wie selbst auch gelegentlich taufen können (1 Kor. 1, 14. 16), wie sich darauf berufen, daß Lebende sich ihr sogar für ungetauft Gestorbene unterzogen (1 Kor. 15, 29 nach der wahrscheinlichsten Erklärung), wenn er sie nicht als Stiftung Jesu selbst gekannt hätte? er, der wahrlich nicht Willens war, in Glaubenssachen nur in den Spuren derer, die vor ihm Christen geworden waren, zu gehen und um ihrer Autorität willen etwas gutzuheißen und so sich von dieser abhängig zu machen und abhängig zu bekennen. Damit erkannte er aber wieder dem geschichtlichen Jesus schon — denn dieser hat ja die Taufe verordnet — eine ganz eminente Stellung zu, faßte ihn vollends ganz klar, wenn es je aus der Stiftung des Abendmahls nicht deutlich genug erhellen würde, als Gründer einer an ihn gebundenen, auf ihn gestellten Gemeinschaft. Auch nach Paulus sollte es danach nicht bloß ein Evangelium Jesu, eine Lehre, ein Vorbild Jesu (welch letzteres

gleich zur Sprache kommt) geben, es sollte nicht dabei sein Bewenden haben, sondern es sollte und mußte auch kommen zu einem Evangelium von Jesu, als einem, der Objekt eines Glaubens sein sollte. Schon der geschichtliche Jesus zielte darauf — zielte allerdings eben damit darauf, daß er zu dem übergeschichtlichen werde. Denn der Ausspruch, daß durch seinen Tod ein neuer Bund geschlossen werde, er für die Seinen sterbe, und die Weisung, sich auf ihn taufen zu lassen (wenn wir nach dem vorhin Gesagten fast sicher annehmen dürfen, auch Paulus habe die Taufe als Stiftung Jesu selbst gekannt), führt doch zu einer bestimmten Glaubensstellung und fordert eine bestimmte Glaubensstellung, die man zu ihm einnimmt, nicht bloß ein sich Weisen-lassen von ihm durch seine Lehre, nicht bloß ein Nachfolgen seinem Vorbild. Es führt dazu und schließt in sich, daß man in ein bestimmtes religiöses Verhältnis zu ihm sich stellt, bezw. das Verhältnis zu Gott selbst, die Hoffnung auf ein Angenommen-werden von Gott durch die Stellung, die man zu ihm, zu Jesu, einnimmt, bestimmt und bedingt weiß.

Schließen wir hier gleich das an, was Paulus über das innere Wesen, über Gesinnung und Charakter Jesu zu sagen weiß. Er kennt auch das. Er betrachtet sein Leben im ganzen als ein vorbildliches. Er ist ja sein Nachfolger und wünscht nur deswegen, daß seine Gemeinden ihm, Paulus, nachfolgen (1 Kor. 12, 1). Als Kernpunkt in jenem Vorbild, als Seele des Wirkens Jesu aber bezeichnet er die sich selbst vergessende, demütige und in Demut anderen dienende, sich opfernde Liebe Röm 15, 3. Phil. 2, 5. 8. Und wir können jedenfalls mit nichts beweisen, daß er mit diesen Aussagen bloß eine Idee, ein Dogma über Jesum aussprechen wollte, und nicht vielmehr von einer thatsächlich von Jesu bewiesenen Liebe redet, also einen geschichtlichen Zug, eine Eigenschaft, von der er geschichtliche Kunde hat, berichten will, 2 Kor. 5, 14 ff. Gal. 2, 20. Röm 5, 6. 8. Und das Gleiche gilt dann von dem mit dieser Liebe zu den Menschen bewiesenen vollkommenen Gehorsam gegen Gott Phil. 2, 8. Auch Gal. 4, 4, wo das *γενόμενος ὑπὸ νόμον* nicht bloß die Thatsache des Unterworfenseins unter das Gesetz Gottes, also die Niedrigkeitsstellung meint, sondern zu-

gleich die sittlich=religiöse That des sich Unterwerfens, Unterthan-sein-wollens.

Durch diese Aussagen bei Paulus wird also vollständig bestätigt, was die Evangelien von Jesu Wesen und Sein berichten in Aussprüchen wie Matth. 20, 28 und Parallelen (auch Luk. 22, 27) und ohnehin der ganze Eindruck, den ihre Schilderung davon macht. Letzteres gilt dann auch, wenn Paulus 2 Kor. 5, 21 geradezu ein Sündlossein von Jesu aussagt, und zwar als einen geschichtlichen Zug: Aorist *μὴ γνόντα*. Insofern kehrt das Bild Jesu nach den Evangelien bei Paulus wieder.

Aber allerdings ein wichtiger Zug in jenem Bild findet sich nicht. Das ist Jesu Wunderthätigkeit. Von ihr spricht Paulus bekanntlich nirgends. Kannte er sie also nicht? kannte sie nicht, weil sie gar nicht geschichtlich ist? Der Schluß wäre denn doch sehr voreilig, wie schon Paret gewiß richtig ausgeführt hat. Paulus redet doch nicht bloß von *δυνάμεις* und von Heilungsgaben (*χαρίσματα ἰαμάτων*), die unter den Christen überhaupt vorkommen (1 Kor. 12, 28), sondern auch speziell von *σημεῖα, τέρατα* und *δυνάμεις*, welche die Apostel verrichten und durch welche sie sich als solche erweisen (Röm. 15, 19. 2 Kor. 12, 12). Wenn diese als einem Apostel eigentümlich zukommend und ihn auszeichnend bezeichnet werden, so müssen damit noch sogar über die Heilungswunder hinausgehende Thaten gemeint sein. Und gewiß meint Paulus damit „nicht bloße Velleitäten, die sich aber nie verwirklicht haben. Sonst könnte er sich nicht Augenzeugen gegenüber darauf berufen; auch könnte er unmöglich das Bewußtsein der Wundermacht gehabt haben, wenn ihm nie ein Wunder wirklich gelungen wäre“ (Paret). Daraus folgt nun aber nicht nur überhaupt, daß vom Standpunkte des Paulus aus Erzählungen von Wunderthaten keineswegs ins Gebiet der Mythen gehören, sondern spezieller einmal das, daß Paulus gewiß es so ansieht, die Wundermacht sei den Aposteln Jesu, als die dadurch so recht als seine Apostel sich kennzeichneten, von diesem selbst verliehen worden. Sodann aber kann doch gewiß der, der solches verlieh, nicht selbst ohne diese Wundermacht gedacht sein. Er konnte nicht geben, was er selbst nicht hatte, konnte nicht weniger haben, als er gab. Kurz, Jesus

war gewiß auch nach Paulus ein mit Wundermacht Ausgerüsteter und ein Wunderthätigkeit Ausübender gewesen in seinem irdischen Leben vor seinen Aposteln. Wenn das nicht — glaube ich noch hinzufügen zu dürfen —, so hätte Paulus auch kaum mit solcher Sicherheit trotz jener Erscheinung auf dem Wege nach Damaskus Jesum nachher als den in den Himmel erhöhten mit göttlicher Majestät bekleideten *κύριος* betrachten und bekennen können. Bei wem es zu dieser Erhöhung kommt, der muß doch auch schon in seinem geschichtlichen Leben etwas Außerordentliches gewesen sein, muß eine außerordentliche Macht und zwar noch über die hinaus, welche seinen Aposteln hernach zukam, besessen haben. Und nur wer es weiß, daß dem so ist, kann an ein Eingehen des Betreffenden in einen solchen Herrlichkeitsstand glauben, wie Paulus von Jesus glaubte. Allerdings aber überragte dann dieser Stand alles im Leben des Betreffenden vorher dagewesene Wunderbare so sehr, daß es vor jenem erbleichte, in seiner Bedeutung zurücktrat und daher auch ein Reden davon und Betonen desselben nicht weiter geboten schien. Aber das majus und maximum dieses Standes setzt das magnum solcher Wunderthätigkeit, das ja nur ein minus dagegen ist, doch voraus.

Für Beurteilung des Einzelnen der Wundererzählungen der Evangelien über Jesus bietet uns Paulus allerdings nichts. Nur können wir nach der vorhin angeführten Bemerkung des Apostels über die Wundermacht der Apostel annehmen, daß auch die Jesu jedenfalls eine mannichfache war, es wie an *δυνάμεις*, so auch an *τέρατα* und *σημεῖα* nicht fehlte.

Das ist es, was wir in den paulinischen Schriften über den geschichtlichen Jesus finden. Es ist ja, wie von vornherein gesagt wurde, aus den dort ausgeführten Gründen allerdings nicht viel. Aber wir haben alle Ursache, auch für dies Ergebnis dankbar zu sein. Was wir fanden, ist nicht unwichtig, teilweise sogar sehr wichtig und viel sagend und, wie angedeutet, viel nicht direkt Gesagtes mit Notwendigkeit voraussetzend und so indirekt mit sagend. Wenn nur das alles geschichtlich ist, was wir bei Paulus fanden,

so ist der Jesus der Evangelien, also namentlich auch der vom Tod wieder auferstandene Jesus, kein bloßes Glaubensgebilde ohne geschichtliche Wirklichkeit.

Freilich, ist es geschichtlich? Die Frage kehrt wieder. Haben wir damit festen geschichtlichen Boden unter den Füßen? Nun warum nicht? Der eine nächste Einwand oder die nächste Gegenfrage ist: Hat sich Paulus damit nicht eben an die geschichtliche Überlieferung angeschlossen, ist von der Überlieferung abhängig, die sich gebildet hatte und bestand — und das unter denen, die schon Christen und darum nicht dazu angethan waren, in unbefangener Weise auf Geschichtlichkeit hin zu prüfen, vielmehr versucht waren und dem kaum entgehen konnten, Glaubensvorstellungen für Geschichte zu halten?

Allein kann man im Ernst so gegen die paulinischen Angaben argumentieren? Kann man bei Paulus denn überhaupt von einer schon vorhandenen christlichen Überlieferung über Jesus und einem Abhängigsein von einer solchen reden? Jedenfalls doch nicht in dem Sinn, wie man insgemein das Wort „Überlieferung“ versteht, wonach sich damit der Gedanke verbindet, es sei etwas, was im Laufe langer Zeit sich gebildet, durch vieler Mund gegangen, dem daher allerdings auch fast unvermeidlich fremdartige, ungeschichtliche Bestandteile sich beigemischt haben. Paulus stand doch den Begebenheiten, von denen er etwas aussagt, stand Jesu selbst doch zeitlich noch ganz unmittelbar nahe, war teilweise geradezu noch Zeitgenosse. Sollte sich bis dahin schon etwas, das man „Überlieferung“ mit jenem angedeuteten Nebenbegriff nennen kann, gebildet haben? Sollte es sich haben bilden können? Kann man, um ein Beispiel anzuführen, denn eigentlich heute schon von einer „Ueberlieferung“ reden, welche sich inbezug auf die Ereignisse des deutsch-französischen Kriegs gebildet habe, in dem Sinn, daß der heutige Erzähler eben davon a b h ä n g i g, bezw. schon gar nicht mehr imstande wäre, ganz klar zu sehen und zu prüfen, was geschichtlich war und was etwa schon Ungeschichtliches sich angesetzt hätte? Doch wohl nicht. Und zeitlich weiter entfernt sind doch die paulinischen Schriften, denen wir Angaben entnehmen, aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von dem Gegenstand dieser Angaben, von Jesu und seinem irdischen Leben.

Näher zugesehen, ist es ja jedenfalls sehr wohl möglich, daß Paulus von manchem in Jesu Leben selbst Augen- und Ohrenzeuge war. Jedenfalls, daß Jesus Jünger hatte, weiß Paulus nicht bloß aus einer Überlieferung. Er hat ja solche, jedenfalls die drei hauptsächlichsten persönlich gekannt. Betreffend den Haß der Oberen des Volks und seine Folge, den Kreuzestod Jesu, kann es sich doch auch nicht um bloßes Hörensagen handeln. Paulus war ja der persönliche Träger, bezw. Fortsetzer dieses Hasses. So wußte er dann doch selbstverständlich von der Ursache jenes Hasses, von dem antihierarchischen und antipharisäischen Auftreten Jesu nicht bloß durch eine unsichere Überlieferung, sondern aufs allergewisseste. Und die Wunderthätigkeit Jesu setzte sich ja, wie wir vorhin hörten, in dem Apostel auch leibhaftig fort. Für die eine wichtigste Begebenheit aber, das Auferstandensein Jesu, beruft er sich, wie wir wissen, jedenfalls auch auf seine eigene Augenzeugenschaft.

Anderes hat er allerdings von anderen, von anderen Jüngern sich sagen lassen müssen: also von Jesu Niedrigkeit, von seinem Demuts- und Liebessinn, von seinen Lehrvorträgen, von der Einsetzung des Abendmahls, von den Erscheinungen des Auferstandenen, die anderen vor ihm zuteil wurden. Aber haben wir denn irgendein Recht, anzunehmen, er habe dabei blindlings auf Treu und Glauben angenommen, was man ihm sagte? Er, — ist wieder zu betonen —, der so gar nicht der Mann war, der nur von Menschen abhängig sein wollte und abhängig war, er nahm doch wohl nur Sicheres, nahm nicht ohne Prüfung an, was unsicher schien. Wenn er die Kunde von der Einsetzung des Abendmahls auf ein Empfangenhaben von Jesu selbst zurückführt, so wollte er doch, wie man das nun auch verstehen mag, diese Sache als eine ganz unzweifelhaft sichere und verbürgte bezeichnen. Und um Annahme einer „Überlieferung" handelte es sich dabei jedenfalls insofern nicht, als ja die Augen- und Ohrenzeugen noch da waren und er also, insoweit er nicht selbst ein solcher war, wahrlich nicht an sekundäre und tertiäre Quellen, an Überlieferung gewiesen war, sondern primäre Quellen für ihn noch flossen. Und auf eine solche beruft er sich ja auch, wenn auch nicht direkt, so doch wahrlich deutlich genug, gerade bei dem wichtigsten Punkt, der Aussage über Jesu Auf-

erstehung, indem er ausdrücklich angiebt, von den 500 Brüdern, denen Jesus erschienen sei, leben die meisten noch. Will er damit den Lesern seines Briefs Gelegenheit geben, Augenzeugen zu befragen, so hat er doch gewiß nicht selbst von dieser Erscheinung nur berichtet, ohne von diesen Augenzeugen es gehört zu haben! Zweimal nicht, je fundamentaler für ihn ja der Glaube an die Auferstehung Jesu war. Noch viel eher könnte man annehmen, er habe sich inbetreff der Erscheinung, die er selbst hatte, getäuscht, wofern das eine Erscheinung des verklärten Jesus schon vom Himmel her war, als daß er sich über die Richtigkeit der früheren Erscheinungen, von denen er erfuhr, nicht sollte vergewissert haben. Letztere stehen am allerfestesten.

Doch ein zweiter Einwand gegen die Geschichtlichkeit auch nur dessen, was Paulus von dem geschichtlichen Jesus sagt, ein Einwand, dem wohl noch mehr Gewicht beigelegt wird, wird daher genommen, daß Paulus ja, als er diese Aussagen da und dort in seinen Schriften machte, so gut wie die Evangelisten schon ganz und voll im Glauben an Christum stand, schon ganz auf dem Standpunkt des „Evangeliums von Jesus", wo ihm dieser der himmlisch Verklärte und natürlich als solcher Gottessohn war, ebenso gewiß, als er das vorher geleugnet hatte. Und daß dieser himmlisch Verklärte ihm so recht im Vordergrund stand, sein ganzes Herz erfüllte, „in ihm lebte", ist ja gewiß, und wir haben es oben selbst betont. Auch haben wir oben die Evangelien als sichere Geschichtsquellen abgelehnt wegen ihres praktisch-didaktischen Zwecks. Die paulinischen Schriften aber sind ja ganz nur Lehrschriften. Kann man sichere, geschichtliche Data erwarten über den geschichtlichen Jesus, über dessen irdisches Leben? Nun, das hier über den Glaubensstandpunkt des Verfassers, über den ganz didaktischen Charakter seiner Schriften Gesagte ist natürlich vollkommen richtig. Aber was daraus gefolgert werden will, ist falsch. Nehmen wir erst den letzteren Punkt, so erfahren wir aus diesen Schriften, eben weil sie ganz Lehrschriften sind und sein wollen, nicht viel über den geschichtlichen Jesus, wie wir uns überzeugten, aber deswegen doch nicht notwendig Ungeschichtliches. Vielmehr ist das, daß sie nicht Evangelien sind, gerade günstig für unsere Frage. Die Ver-

fasser von diesen wollten allerdings durch ihre Mitteilungen über den geschichtlichen Jesus der Lehre von Jesu die geschichtliche Unterlage geben, aber sie wollten dadurch zugleich wieder lehren, den Glauben an ihn wecken oder stärken. Und wenn wir auch zugeben, daß sie ihre Mitteilungen nicht ohne eigenes Urteil, nicht ohne Prüfung machten, so war eben die Überlieferung über Jesus, als sie schrieben, denn doch ein mehr oder weniger breiter Strom, war eine Macht innerhalb der Christenheit geworden. Und leicht konnte es sein, daß dieser Überlieferung sich schon manches beigemischt hatte, was dem Glauben gemäß, aber nicht geschichtlich war, was aber aus jenem Grund festgehalten wurde, weil es der Glaubensstärkung, also eben dem Zweck, den sie mit ihren Evangelien verbanden, dienlich nicht nur schien, sondern wirklich war. Dagegen die Schriften des Paulus sind an sich selbst und ganz Lehrschriften, in denen er direkt durch Beweisführungen — aus dem Alten Testament, aus christlicher Spekulation —, durch Ableitung der und jener Mahnung oder Tröstung aus Glaubenssätzen, oder geradezu auf Grund von Offenbarungen, die ihm durch den erhöhten Christus geworden, lehrt. So hat er an sich überhaupt kaum nötig, Geschichtliches aus dem Leben Jesu zu referieren außer der dogmatisch so hochwichtigen Thatsache des Todes Jesu, und wo er es doch thut, ist es zwar nie bloß etwas Nebensächliches, aber doch nur etwas Gelegentliches. Er war aus dem genannten Grund aber gar nicht veranlaßt, der Lehre wegen darauf aus zu sein, den geschichtlichen Stoff zu erweitern, mit neuem Stoff zu vermehren. Er genügte ihm ganz in der geschichtlich-sicheren Gestalt.

Und dann, daß für Paulus, wie wir uns ausdrückten, der erhöhte Christus im Vordergrund steht, ist ebenfalls nicht ungünstig für unsere Frage, sondern günstig. Denn der war ihm, daß ich so sage, an sich selbst gewiß. Er brauchte nicht den geschichtlichen Jesus zu steigern, um einen göttlichen Christus zu gewinnen, brauchte nicht auf ihn zu übertragen, was nur dem übergeschichtlichen zukam, brauchte ihn nicht mit einem erborgten Glorienschein zu umgeben: der Glorifizierte war ja ohnehin doch da in dem erhöhten Christus. Und wohl mußte er, wie wir kurz vorher sagten, von dem geschichtlichen Jesus selbst schon eine hohe Vorstellung haben;

sonst hätte er nicht glauben können, daß er zu dem übergeschichtlichen geworden sei. Aber er nivelliert nicht etwa den Unterschied dadurch, daß er den geschichtlichen dem übergeschichtlichen annähert. Glücklicherweise, möchte ich sagen, erwähnt er ja die Wunderthätigkeit Jesu gar nicht, so gewiß er sie nach dem oben Ausgeführten doch kannte, und noch mehr begründet er glücklicherweise die Erhöhung Christi rein ethisch durch die sittliche That der selbstvergessenden, in den Tod gehenden Liebe und des Gehorsams gegen Gott (Phil. 2), nicht dogmatisch, d. h. leitet sie nicht etwa aus einer ihm an sich selbst zukommenden höheren Natur ab, ob er wohl sie ebendort (2, 6) statuiert. Dagegen betont er betr. das irdische Leben ja gerade das völlige Ablegen der *μορφὴ θεοῦ*, womit Ernst zu machen ist, und das Annehmen der *μορφὴ δούλου*. Das aber, was dann an Jesu allerdings Wunderbares vorging zum Zweck des Übergangs aus der irdischen Niedrigkeit in den himmlischen Erhöhungsstand um jener ethischen That willen, d. h. die Auferweckung, gründet er auf Thatsachen.

So haben wir m. E. vollen Grund, den Angaben des Apostels über den geschichtlichen Jesus volles Vertrauen in Absicht auf ihre Geschichtlichkeit zu schenken. Und so weit zum mindesten, als durch sie das, was die Evangelien berichten, bestätigt wird, sind auch diese als geschichtlich treu und glaubwürdig zu betrachten. Wie weit auch in anderem, weil es aus dem, was so bestätigt ist, mit Notwendigkeit sich ergiebt, wäre eine Frage für sich. Es könnte wohl noch manches weitere Terrain gewonnen werden. Doch unterlasse ich, darauf einzugehen, als über mein Thema hinausgehend.

3.

Über die Ansätze zu einer Mysterienlehre

aufgebaut auf den antiken Mysterien bei Philo Judäus.

Von

Dr. phil. Paul Ziegert in Breslau[1]).

Den Philo-Forschern ist es nicht unbekannt geblieben, daß er öfters bei Erklärung des zweiten des sogenannten allegorischen oder mystischen Schriftsinnes die *μύσται* anredet, welche ihn allein recht verständen. Dieses haben nebst anderen Neander, Daehne, Frankel und vor allen Siegfried („Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testamentes") konstatiert. Jedoch sind jene Forscher der Frage nicht näher getreten, ob Philo in einer bestimmten zweckbewußten Absicht auf die griechischen Mysterien Beziehung nimmt oder ob er lediglich nach dem Muster griechischer Schriftsteller den reichen Schatz der Terminologie der Mysterien zur Ausschmückung des Stiles verwendet hat. Bekanntlich hat Plato eine Vorliebe

1) Litteratur-Verzeichnis.

1. Neander, Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme.
2. Daehne, Geschichtl. Darstellung der alexandrin. Religionsphilosophie.
3. Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments.
4. Bratke, Clemens Alexandrinus und seine Stellung zum antiken Mysterienwesen. Theol. Studien und Kritiken 1887.

Philo Judäus ist citiert nach der Ausgabe: Philonis Jud. opp. omn. ad edit. Thom. Mang. ed. A. F. Pfeiffer (graece & latine) 3 voll. Erlangae sumptu Wolfg. Waltheri 1788.

Clemens Alexandrinus ist citiert nach der Ausgabe von Reinhold Klotz (bibliotheca patrum eccl. graecorum, p. III). Lipsiae 1831/32 sumptu E. B. Schwickerti. 4 voll.

Plato ist citiert nach der Ausgabe von Wohlrab, Schulausgabe von Teubner. Leipzig.

für Redewendungen, welche aus der Terminologie derselben herrühren. Es sei hier nur auf Theätet c. XII (edit. Teubneriana) und auf Phaedo c. XIII, p. 101, C—D hingewiesen. Die Phädo-Stelle lautet: *καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστατήσαντες . . . κ. τ. λ.*

Sehr bekannt ist auch, daß Horaz in etlichen seiner Oden auf die Mysterien anspielt, wohl veranlaßt durch das Vorbild, welches ihm die griechischen Schriftsteller geben. So z. B. nur ein Beispiel, welches sich findet: Carm. l. III, 226.

„Vetabo, qui Cereris sacrum volgarit arcanae, sub isdem sit trabibus."

Im Verlauf der Darstellung werden wir in dieser Hinsicht noch einmal auf Horaz hinzuweisen haben. Auch bei andern Schriftstellern mögen sich zahlreiche Belege für diesen Gebrauch nachweisen lassen, doch das ist nicht unsere Aufgabe. Es sei nur noch auf den bereits völlig abgeschwächten Gebrauch des Wortes *μυστήριον* im Neuen Testament hingewiesen, wo es nur noch die Bedeutung von „unerforschlichem Geheimnis" hat, daß ferner der Apostel Paulus sich selbst und seine Mitapostel gern die *οἰκονόμοι τῶν μυστηρίων τοῦ θεοῦ* nennt, vgl. Matth. 13, 11. 1 Kor. 4, 2; 13, 2. Eph. 1, 10; 3, 5; 5, 32; 6, 11 u. s. w. und sich hierdurch mit den Hierophanten vergleicht.

Philo Judäus hat in seinen zahlreichen Schriften ebenfalls eine reiche Menge von Ausdrücken und terminis technicis aus dem Mysterienwesen verwandt, ja an vielen Stellen lehnt er seine ganze Darstellungsweise so an die antiken Mysterien an, daß sie den Hintergrund der Darstellung bilden.

Wenn man sieht, wie oft er auf das Mysterienwesen zurückgreift, so erhebt sich notgedrungen die Frage, ob Philo auch nur der damaligen Mode der Schriftsteller gefolgt sei, auf das Mysterienwesen Beziehung zu nehmen, oder ob er die Begriffe, die Formeln aus dem Sprachgebrauch desselben in völlig abgeschwächtem und umgeprägtem Sinne verwendet, oder ob er einen ernsten Zweck verfolgt.

Gerade diese letztere Frage, ob er zielbewußt und ernsten Sinnes gehandelt, oder aus Liebhaberei oder sonstigen Gründen, erweckt

neben den anderen sich hieran anschließenden Fragen das Interesse des Forschers. Dies ist um so mehr der Fall, als man auch eine eingehende Kenntnis des antiken Mysterienwesens aus ihm erfährt und durch Philo das, was andere Autoren über das seltsame Mysterienwesen der Nachwelt überliefert, ergänzt oder kontrolliert werden kann. — Der Lösung dieser Fragen soll die jetzt folgende Untersuchung dienen.

Ehe wir an die eigentliche Lösung herantreten, erscheint es erforderlich, zwei Vorfragen kurz zu erledigen.

Erstens: wie unser Autor überhaupt dazu gekommen sei, am Mysterienwesen Interesse zu gewinnen, es in den Kreis seiner Betrachtungen zu ziehen, für sein wissenschaftliches System zweckbewußt auszunützen.

Zweitens: woher er eine solche Kenntnis überhaupt gewinnen konnte.

Denn bekanntlich wurde die Geheimlehre der Mysterien mit größter Sorgfalt und Pietät den Uneingeweihten verborgen gehalten, und Philo war ein solcher, besonders als geborener Jude.

Wir müssen davon ausgehen, daß Philo als der Hauptvertreter der alexandrinischen Religionsphilosophie den Nachweis führen wollte, alle griechische Wissenschaft, besonders die Philosophie, sei aus dem Alten Testament geschöpft.

Moses, behauptete er, sei der Lehrer aller auf Erden existierenden Weisheit. Den Nachweis hierfür suchte er mittelst der damals als gültig und berechtigt anerkannten Allegorie, angewendet auf den wörtlichen Schriftsinn des Alten Testamentes, zu führen. Indem er nun zwischen einem wörtlichen [1]) und einem allegorischen [2]) Schriftsinn des Alten Testamentes unterschied, bewies oder versuchte er es, mittelst einer auf die Spitze getriebenen Allegorie (vgl. Siegfried) mit den abenteuerlichsten Spitzfindigkeiten die Richtigkeit seiner Behauptungen zu beweisen. Man könnte versucht sein, auf ihn das Wort Shakespeares anzuwenden: „Though this be madness

1) *ἡ ῥητὴ κ. φανερὰ ἀπόδοσις ἡ ἐν φανερῷ καὶ πρὸς τοὺς πολλοὺς ἀπόδοσις.*

2) *ἡ ἐν ἀποκρύφῳ καὶ πρὸς ὀλίγους ἀπόδοσις, ἀλληγορία* u. s. w. Vgl. Siegfried, Philo u. s. w.

yet there is method in it.“ (Wahnsinn ist's, doch hat's Methode.) Diese seine auf die Folgezeit so einflußreiche allegorische Exegese des Alten Testamentes ist genugsam bekannt; auch kann hierauf hier nicht eingegangen werden, weil es uns von der eigentlichen Aufgabe ablenken würde. Kurz, die Allegorie war für ihn das Mittel, alles, was er nur wollte, in dem Texte des Alten Testamentes zu finden.

Inwiefern das auf unsere Fragen inbetreff der Mysterien Beziehung hat, werden wir sofort sehen.

Da er nicht nur an die Lehre Mosis und der Propheten glaubte, sondern auch an die Doktrinen und Spekulationen der jüdischen Rabbinen und Weisen über alle möglichen religiösen Probleme, insbesondere über Gott, die Weisheit (chokma), die Welt u. s. w., so war er genötigt, falls sie von der alten Buchstabenlehre abwichen, sie auf irgendeine Weise zu vereinen. Das konnte er am leichtesten mit der Allegorie. Daß sich solche Spekulationen bei Philo vorfinden, hat Siegfried überzeugend nachgewiesen.

In demselben Maße, wie an die Lehre der Väter und jene Doktrinen, glaubte er auch an die griechische Philosophie; auch sie fand er im Alten Testament schon vor und kam deshalb in keinen Konflikt mit seinem alten Glauben. Es war ja alle Weisheit aus dem Alten Testament entsprungen.

Damit war die Brücke geschlagen, welche zu den Mysterien hinüberführte.

Denn es gehörte doch unausbleiblich zur Vervollständigung des von Philo angetretenen Erweises, daß alle Weisheit auf Erden, besonders die griechische, die Philosophie, aus der einen Urquelle, nämlich dem Alten Testament her geflossen seien, daß auch bewiesen wurde, die Mysterien seien schon im Alten Testament (natürlich im allegorischen Schriftsinn) zu finden.

Wenn man bedenkt, welch' ungeheuren Einfluß das Mysterienwesen auf die griechisch-römische Welt ausgeübt hat, wie es mit seinen symbolischen Handlungen die Sinne der Menschen gefangen nahm dadurch, daß es ihnen, den Gequälten und Bekümmerten, einen trostreichen Blick ins Jenseits verlieh und sie davon schon hier einen Vorgeschmack empfinden ließ, so kann man unmöglich

leugnen, daß Philo mit jenem Nachweise seinem System die Krone aufsetzte. Damals, in seiner Zeit, als das Heidentum zu Grabe ging und das Christentum aufsproßte, da waren die Mysterien für die religiösen Heiden, welche noch in einer Religion und nicht nur in philosophischen Lehren Trost und Frieden suchten, eine der letzten Zufluchtsstätten.

Mußte nicht Philo in seinem Bestreben, alle Welt für die Wahrheit der alexandrinischen Religionsphilosophie zu gewinnen, gerade am meisten durch jenen Nachweis wirken, Propaganda machen und Proselyten gewinnen? Denn seine allegorischen Beweise wurden damals allgemein anerkannt!

Ja, er selbst war sicherlich von dem Zauber des Mysterienwesens nicht ganz unberührt geblieben bei seinem teils angeborenen, teils durch seine Bildung anerworbenen Hang zu mystischen Spekulationen, zu dem, was wir heute Mysticismus nennen. Ein solch' phantastischer Geist, wie er, war wie geschaffen für eine solche Idee, wie er sie später durchgeführt hat.

Eine gewisse Kenntnis der sonst geheim gehaltenen Mysterien zu gewinnen, kann ihm trotzdem nicht schwer gefallen sein. In Alexandrien, dem Hauptsitz der ägyptischen Mysterien der Isis und des Osiris, werden sicher von den Griechen die eleusinischen oder die dionysischen gefeiert worden sein. Daß von derartigen Festen nichts unter die Uneingeweihten hätte dringen können, erscheint sehr unwahrscheinlich. Auch mögen sicherlich damals Festgesänge zu den Feierlichkeiten der Mysterien bekannt gewesen sein oder Schriften irgendwelcher Art, seien sie didaktisch oder philosophisch, existiert haben, in welchen die Geheimnisse der Mysterien ausgeplaudert worden sein mögen.

Überhaupt scheint es wenig wahrscheinlich, daß die uralten und in so hohem Ansehen stehenden Mysterien nicht doch im Laufe der Zeit allgemein bekannt gewesen sein sollten.

Mit einem Wort, Philo hat sich sicher eine gewisse Kenntnis der Mysterien verschaffen können.

Auf diese Weise, wie eben geschildert, ist Philo dazu geführt worden, die Mysterien in den Kreis seiner Betrachtungen zu ziehen und sich dienstbar zu machen.

Um nun ein richtiges und klares Verständnis der originellen Theorie unseres Autors zu gewinnen, müssen wir von dem Zentraldogma, welches er aufstellt, ausgehen.

Es sei nochmals daran erinnert, daß es sich wesentlich um den Nachweis handelte, die antiken Mysterien seien schon im Alten Testament geoffenbart und daher in ihm zu finden.

Das Zentraldogma, welches er aufstellt und um welches sich seine in Frage stehende Doktrin bewegt, ist, daß Moses der wahre und größte *ἱεροφάντης* gewesen sei; er habe die tiefste Kenntnis sowohl der großen, als der kleinen Mysterien besessen und diese Mysterien in seinen Schriften in geheimer, nur den Eingeweihten verständlicher Weise gelehrt. Diese Meinung ist aber keine willkürliche, sondern vielmehr eine Konsequenz seiner Doktrin, daß alle Weisheit aus dem Alten Testament geschöpft sei und Moses ihr eigentlicher Urheber; nennt doch Philo Moses selbst den der Kriegskunst kundigen (de conf. lingu. 340 init.) [1]).

Deshalb sagt Philo in der Hauptstelle, wo er von Moses als dem *ἱεροφάντης* spricht (de Gigant. p. 378 ad fin.): *Μωυσῆς τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς. Γίνεται δὲ οὐ μόνον μύστης ἀλλὰ καὶ ἱεροφάντης ὀργίων καὶ διδάσκαλος θείων ἃ τοῖς ὦτα κεκαθαρμένοις ὑφηγήσηται.* An diese Fundamentalstelle schließen sich noch eine Reihe anderer an; de Cherub. 28 init., qu. Deus sit im. 454 fin., 448 Abschn., de migr. Abrah. 416, 13; 470, 21.

In diesen allen ist von ihm als dem *ἱεροφάντης* in verschiedener Weise die Rede. Auch die Bezeichnungen als *θεοπρόπος* (de conf. lingu. 327, 23), d. h. als Wahrsager, Orakeldeuter, oder als *θεοφιλής*, wie sehr häufig, bezeichnen seine Eigenschaft als Priester der Mysterien.

Von dieser Grundanschauung ausgehend behauptet Philo, daß Moses vielen anderen die *μύστις*, die Einweihung, gegeben habe, so z. B. dem Propheten Jeremias (cf. de Cherub. p. 28 init.), vor allem ihm selbst; er rühmt sich an vielen Stellen seiner Kennt-

1) Philo Judäus ist stets citiert nach der Ausgabe von Thom. Mangey, edit. A. F. Pfeiffer. Erlangen 1788. (Wolfg. Walther.)

nis der großen und kleinen Mysterienwesen und spielt, wie wir noch sehen werden, sehr gern die Rolle des *ἱεροφάντης*, welcher den *μύσται* die tiefsten Geheimnisse enthüllt. Hierfür ist die Fundamentalstelle, wo er das feierliche Bekenntnis seiner Einweihung durch Moses ablegt; de Cherub. p. 28 init. Er sagt daselbst: *καὶ γὰρ ἐγὼ παρὰ Μωυσεῖ τῷ θεοφιλεῖ μυηθεὶς τὰ μεγάλα μυστήρια, ὅμως αὖθις Ἱερεμίαν τὸν προφήτην ἰδοὺς καὶ γνοὺς ὅτι οὐ μόνον μύστης ἀλλὰ καὶ ἱεροφάντης ἱκανὸς οὐκ ὤκνησα φοιτῆσαι πρὸς αὐτόν.*

An manchen anderen Stellen nennt er sich kurz *μαθὼν παρὰ Μωυσέως*, so z. B. qu. Deus sit im. p. 434, 14 und an etlichen anderen.

Ehe davon gehandelt werden kann, welche Mysterien Philo offenbaren will, ist es erforderlich, zu zeigen, wie er die Rolle des *ἱεροφάντης* mit großem Geschick spielt.

Ebenso wie jene Mysterienpriester die Mysterien nicht allen Leuten offenbarten, sondern nur einer ausgewählten Klasse, den Eingeweihten, dabei ferner zwischen solchen unterschieden, die in die großen und die in die kleinen (*τὰ μεγάλα* und *τὰ μικρὰ*) eingeweiht waren, will unser Autor seine Mysterien nicht allen Leuten preisgeben und unterscheidet gleichfalls zwischen den Mysten ersten und zweiten Ranges.

Nur solchen, welche geeignet sind *μύσται* zu werden oder es schon sind, will er seine Geheimnisse mitteilen; was das für Leute sind, sagt er in Ankündigungen und Anreden an die *μύσται*, mit welchen er die Verkündigung der Mysterien einzuleiten pflegt. So sagt er de sacrif. Ab. et Cain. p. 100, 8—12 (scil. *ἵνα*) . . . *καὶ τῶν τελείων μύστις γενομένη τελετῶν* (scil. subj. *ψυχὴ*) *μηδενὶ προχείρως ἐκλαλῇ τὰ θεῖα μυστήρια ταμιευομένη δὲ αὐτὰ καὶ ἐχεμυθοῦσα ἐν ἀπορρήτοις φυλάττῃ.* Der Herausgeber unserer Ausgabe bemerkt zu dieser Stelle, daß Joh. Damascenus Stellen aus Philo citiere, so z. B. Parall. sacr. tit. *περὶ τῆς θείας μυσταγωγίας* den Satz: *οὐ θέμις τὰ ἱερὰ μυστήρια ἐκλαλεῖν ἀμυήτοις* und noch etliche andere.

Oder cf. Gigant. p. 380, Abschn. *τὸν δὲ ἀκριβῆ λόγον . . . ὑπερθησόμεθα . . . ὅταν αὐτὸν ἱκανοὶ γενώμεθα μυεῖσθαι*

νυνὶ δὲ τὰ ἑξῆς λέγομεν. Die Hauptstelle, wo die Personen genauer charakterisiert werden, welche geeignet sind, die Mysterien zu vernehmen, ist wohl Cherub. 24, 10: *ἵνα δὲ τὴν ἀρετὴν κύησιν καὶ ὠδῖνα εἴπωμεν ἀκοὰς ἐπιφραξάτωσαν δεισιδαίμονες τὰς ἑαυτῶν ἠμεταστήτωσαν. — τελετὰς γὰρ ἀναδιδάσκομεν θείας τοὺς τελετῶν ἀξίους τῶν ἱερωτάτων· οὗτοι δ᾽ εἰσὶν οἱ τὴν ἀληθῆ καὶ οὖσαν ὄντως ἀκαλλώπιστον εὐσέβειαν μετὰ ἀτυφίας ἀσκοῦντες. Ἐκείνοις δὲ οὐ ἱεροφαντήσομεν κατεσχημένοις ἀνιάτῳ κακῷ τύφῳ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων γλισχρότητι καὶ τερθρείαις ἐθῶν ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ τὸ ἐναγὲς καὶ ὅσιον παραμετροῦσιν.*

Also die wahrhaft Frommen, die, welche die wahre und ungeschmückte Frömmigkeit üben ohne Prahlerei, sind die echten. Man wäre fast versucht, statt dessen kurz zu sagen: die, welche keine Pharisäer sind, um die Worte Philos zu umschreiben. Dagegen die, welche an unheilbarer Krankheit leiden, eitle aufgeblasene Schwätzer und Prahler sind, nur mit den Sitten prunken, aber wirklich Gutes nicht zustande bringen, sollen ausgeschlossen sein.

Ähnlich spricht er in de sacrif. Ab. et Cain. 100, 14, wo er die Notwendigkeit, die Mysterien geheim zu halten, einerseits aus der Schrift (Altes Testament) begründet, anderseits aus der Thatsache, daß „der Überschwang der ihrer selbst nicht mächtigen Seele durch Mund und Zunge hinausfließend allen Ohren sich mitteilt“. Also wieder die Schwätzer und Plauderer wie vorhin gemeint, *γέγραπται γὰρ ἐγκρυφίαις ποιεῖν· ὅτι κεκρύφθαι δεῖ τὸ ἱερὸν περὶ τοῦ ἀγεννήτου καί. . . . Τὸ γὰρ τῆς ἀκράτορος ψυχῆς νᾶμα ἔξω ῥέον διὰ στόματός τε καὶ γλώττης πάσαις ἀκοαῖς ἐπαντλεῖται* etc.

In de Cherub. 26 ad. fin. 28 init. findet sich neben der Warnung auch eine allgemeine Verhaltungsmaßregel für den Verkehr der Mysten mit den Uneingeweihten: *ἐὰν δέ τινι τῶν τετελεσμένων ἐντυγχάνητε λιπαρῶς ἐγκείμενοι περιέχεσθε μήτινα ἄρα καὶ καινοτέραν εἰδὼς τελετὴν ἐπικρύπτηται μέχρις ἂν αὐτὴν σαφῶς ἀναδιδαχθῆτε.*

Schließlich findet sich noch eine solche längere feierliche Ermahnung, die Mysterien geheim zu halten und Zurückweisung der für

die Verkündigung derselben ungeeigneten in de prof. 260, 18 sqq. kürzere Ermahnungen sehr häufig, fast mit denselben Worten.

Es sei nur noch bemerkt, daß ein sehr häufig vorkommendes Prädikat der Mysten ist das *κεκαρθάρθαι τὰ ὦτα*; fast überall, wo er sie anredet, sagt er *ταῦτα ἀκούετε* oder *παραδέχεσθε ὦ μύσται κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα*, so z. B. de Cherub. 26, de Gigant. p. 378 (hier p. 711). Diese Bezeichnung „geläuterte Ohren“ oder „gereinigten Ohres“ hat Philo sicher ebenfalls aus dem Mysterienwortschatz übernommen. Sie bedeutet wohl, daß die Mysten ihr Ohr geeignet machen sollen, die Verkündigung zu hören, d. h. alle unheiligen und profanen Töne, welche in ihren Ohren jetzt noch irgendwie nachklingen mögen, daraus zu entfernen und in das neue gereinigte Ohr die Worte aufzunehmen. Es wäre diese Redewendung also analog der Wendung „die Herzen zu reinigen“. Daß dieses Wort aus der Mysteriensprache übernommen, dafür spricht auch das Vorkommen derselben bei Horaz ep. I, 1, 7, wo es heißt:

„Est mihi purgatam crebro qui personet aurem.“

Von dem Verwenden der Mysterienausdrücke bei den Klassikern haben wir schon vorhin gesprochen.

Außerdem unterscheidet Philo, wie auch den Forschern nicht unbekannt geblieben, zwischen großen und kleinen Mysterien; die großen heißen *τὰ μεγάλα μ.*, *αἱ ἱερωτάται τελεταὶ τὰ θεῖα ὄργια*, die kleinen *τὰ μικρὰ* oder *τελεταί*. Diese finden sich in den schon citierten Stellen und de prof. 260, 18 oder alleg. lib. III, 371 fin., de Cherub. 24, 10, de Gigant. 378 fin.

Philo hält es für ungemein wichtig, daß nicht alle Leute in die großen Mysterien eingeweiht werden, wenn sie überhaupt dazu befähigt sind, sondern erst in die kleinen; er selbst ist ein solcher in die großen Eingeweihter. Deshalb sagt er (de sacrif. Cain. et Ab. p. 102 init.): *παρ᾽ ὃ μοι δοκοῦσιν ὀρθῶς βεβουλεῦσθαι οἱ πρὸ μεγάλων τούτων τὰ μικρὰ μυστήρια μυηθέντες*. Die, welche in die großen eingeweiht sind, heißen *τελούμενοι τὰς ἱερωτάτας τελετὰς* oder *μυηθέντες* . . . (vgl. die früheren Stellen) oder kurz *οἱ τέλειοι* (de migr. Abrah. 470, 2. Ebenso a. a. O.).

Die *τελετὴ* oder *μύστις* wird, wie aus einer Stelle (allegor.

leg. III, 284, 6) hervorgeht, dem *νοῦς* des Menschen zuteil. *ὅταν γὰρ ὁ νοῦς μετεωροπολῇ καὶ τὰ τοῦ κυρίου μυστήρια μυῆται. . . .* Der Typus für den *νοῦς* ist hier *Ἤρ*, eine der biblischen Personen.

Auf die hiermit geschilderte Basis baut Philo seine Mysterien auf. Welches ist ihr Inhalt? Sind sie wie die ganze Grundlage ebenfalls den antiken Mysterien nachgebildet?

So viel ist von vornherein klar, daß der Inhalt ein anderer sein muß als der der antiken Mysterien, aber da jene geheime religiöse und ethische Lehren verkündeten, so kann er ihnen in dieser Beziehung doch nachgeformt sein. Dies werden wir nun zu beachten haben.

Philo spielt die Rolle des *ἱεροφάντης*, wo er mittelst der Allegorie nicht allein, sondern durch die *μύστις* von Moses oder *δι' ὑπονοιῶν* wunderbare Geheimnisse im Alten Testament entdeckt hat; das sind die *μυστήρια.*

Ihre Verkündigung leitet er mit jenen feierlichen pathetischen Reden an die Mysten ein, welche wir schon vorher der Betrachtung unterzogen haben.

Eine der Hauptstellen, wo unser Autor seine Mysterien verkündet und welche für dieselben charakteristisch ist, ist allegor. lib. III, p. 370. In dieser Stelle bespricht er die Geburt Isaaks und erklärt den Text des Alten Testamentes; er erörtert, warum Sara bei der Verkündigung, daß sie einen Sohn gebären solle, gelacht habe. Sara habe eine allegorische Bedeutung, *Σάρρα* sei gleich *ἀρετή.* Also sei zu verstehen, *γελᾷ δὲ ἡ ἀρετὴ Σάρρα.* Er erklärt nun weiter, was es bedeuten solle, „daß die Tugend lache" mit folgendem: *καὶ τὸ γέννημα* (nämlich die Geburt Isaaks) *ὅ ἐστι γέλως καὶ χαρά· τοῦτο γὰρ καὶ Ἰσαὰκ ἑρμηνεύεται.* Hieran knüpft er die weitere Erörterung, warum denn die Tugend (*ἀρετὴ Σάρρα*) sich freuen soll *ἀρετὴ δ' αἰεὶ χαιρέτω.* Er begründet dies damit, daß die *ἀρετὴ* das *εὐδαιμονεῖν* gebiert. Z. 12 und 13: *καὶ γὰρ γεννηθέντος τοῦ εὐδαιμονεῖν φησι* (*Σάρρα*) *σεμνευομένη Γέλωτα ἐποίησέ μοι ὁ κύριος.*

Diese ganze Erklärung faßt er nun kurz in die Worte zusam-

men: ἀναπετάσαντες οὖν ὦτα οἱ μύσται παραδέξασθε τελετὰς ἱερωτάτας· ὁ γέλως ἐστὶν ἡ χαρά.

Das ist also ein μυστήριον, welches er verkündet.

Eine andere gewichtige Stelle für unsere Zwecke findet sich de Cherub. p. 24 und 26, wo er auch ausdrücklich sagt: ἀρκτέον οὖν τῆς τελετῆς ὧδε. In dieser Stelle erklärt Philo die allegorische Bedeutung der Namen der Frauen der Patriarchen, welche Λόγῳ μὲν εἰσὶν γυναῖκες, ἔργῳ δὲ ἀρεταί, z. B. Σάρρα μὲν ἄρχουσα (sc. ἀρετή) καὶ ἡγεμονίς, Ῥεβέκκα δὲ ἐπιμονὴ τῶν καλῶν u. s. w. Da nun die Frauen, wie es wörtlich heißt, Kinder gebären, so muß dies eine allegorische Bedeutung haben (wie bei Sara). Die ἀρετῶν κύησις καὶ ὠδίς ist der Gegenstand der τελετή, — ἵνα δὲ τὴν ἀρετῶν κύησιν καὶ ὠδῖνα εἴπωμεν, ἀκοὰς ἐπιφραξάτωσαν δεισιδαίμονες τὰς ἑαυτῶν u. s. w.

Diese Stelle ist schon oben citiert worden, ebenso wie die weitere feierliche Anrede an die μύσται: „ἀναδιδάσκομεν γὰρ . . .“ etc.

Philo erklärt nun die τελετή, die κύησις καὶ ὠδὶς mit folgenden Worten (de Cherub. 24, 16—26): ἀρκτέον οὖν τῆς τελετῆς ὧδε· ἀνὴρ μὲν γυναικί, ἄνθρωπος ἄρρην ἀνθρώπῳ θηλείᾳ τὰς ἐπὶ γενέσει παίδων ὁμιλίας ἐπακολουθῶν τῇ φύσει συνέρχεται ποιησόμενος· ἀρεταῖς δὲ πολλὰ καὶ τέλεια τικτούσαις θέμις οὐκ ἔστιν ἀνδρὸς ἐπιλαχεῖν θνητοῦ· μὴ δεξάμενοι παρά τινος ἑτέρου ἐπιγονὴν· ἐξ ἑαυτῶν μὲν μόνων οὐδέποτε κυήσουσι. Τίς οὖν ὁ σπείρων ἐν αὐταῖς τὰ καλὰ πλὴν ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ὁ ἀγέννητος θεὸς καὶ σύμπαντα γεννῶν; Σπείρει οὖν οὗτος u. s. w.

Es wird nun im folgenden die Zeugung durch Gott weiter ausgeführt und es an den einzelnen Frauen nachgewiesen, besonders an Sepphora oder Zippora, der Gattin Mosis, S. 26, 19. Da sagt Philo: τὴν πτηνὴν καὶ μετάρσιον ἀρετὴν Σεπφώραν Μωυσῆς λαβὼν εὑρίσκει κύουσαν ἐξ οὐδενὸς θνητοῦ. Diese seltsame Thatsache erklärt Philo als τελετὴ den μύσται. Die lange Anrede, welche er vorausschickt, ist schon im vorigen notiert worden (de Cherub. 26, 21).

Die τελετή, welche Philo hier in de Cherub. p. 24 und 26 giebt, hat zum Inhalt die geheimnisvolle Verbindung Gottes mit

den Tugenden unter der Form einer Ehe. Gott erzeugt mit den Tugenden Kinder, d. h. die Tugenden gebären andere.

So war in einer der vorigen Stellen davon die Rede, daß Sara den Isaak gebiert, d. h. die Freude, die Glückseligkeit, *τὸ εὐδαιμονεῖν*.

Allerdings war hier von einer Erzeugung durch Gott nicht die Rede, aber diese letztere Stelle beweist, daß auch in jener Philo an eine Erzeugung durch Gott gedacht haben muß.

In de Gigant. p. 380 Abschn. will unser Autor eine *τελετὴ* über die 120 Jahre in Gen. 6, V. 3 erst später geben: *τὸν δ' ἀκριβῆ λόγον τῶν εἴκοσι καὶ ἑκατὸν ἐτῶν ὑπερθησόμεθα ὅταν αὐτὸν ἱκανοὶ γενώμεθα μυεῖσθαι.* Aber er bleibt den Lesern diese *τελετὴ* schuldig.

Von dieser Art giebt es noch etliche kleinere und weniger wichtige Stellen, so z. B. eine allerdings fast unverständliche und kaum in allgemein anerkennbarer Weise zu erklärende Stelle in allegor. l. III, p. 246, 7 sqq.

In dieser Stelle bespricht er, welche allegorische Bedeutung es habe, daß die Leute Häuser bauen und feste Wohnsitze sich erbauen, und geht zu diesem Zwecke aus von Esau, dem unstäten Jäger. Er sagt: *ἦν δὲ Ἠσαῦ εἰδὼς κυνηγεῖν ἀγροῖκος· οὐ γὰρ πέφυκεν ἡ τῶν παθῶν θεραπευτικὴ κακία* (*Ἠσαῦ* gleich *ἡ κακία*) *τῆς* (244, 13) *ἀρετῆς πόλιν οἰκεῖν* ... etc. *Ὁ δέ γε σοφίας μεστὸς Ἰακὼβ καὶ πολίτης ἐστὶ καὶ οἰκίαν τὴν ἀρετὴν οἰκεῖ* etc.

Also sind hier die Häuser typisch für die Tugenden. Nun, die in Frage stehende *τελετή*; diese vorausgeschickten Sätze erscheinen nötig zur Erleichterung des Verständnisses derselben *παρ' ὃ καὶ αἱ μαῖαι ἐπειδὴ ἐφοβοῦντο τὸν θεὸν ἐποίησαν ἑαυταῖς οἰκίας· αἱ γὰρ ζητητικαὶ τῶν ἀφανῶν θεοῦ μυστηρίων ὅπερ ἐστι ζωογονεῖν τὰ ἄρσενα οἰκοδομοῦσι τὰ τῆς ἀρετῆς πράγματα* etc. . . .

Also gehört das *ζωογονεῖν τὰ ἄρσενα* auch unter die *μυστήρια*.

Mit diesen Stellen ist die eine Gruppe der *μυστήρια* oder *τελεταὶ* bei Philo gekennzeichnet.

Sie sind also mittelst der Allegorie aus dem Alten Testament

entwickelte geheime philosophische Lehren, die ethische Vorschriften enthalten. Da sie aber aus dem Alten Testament, einem Religionsbuch, abgeleitet sind, so sind sie auch religiöse Lehren. Bei Philo ist ja kein durchgreifender Unterschied mehr zwischen Religion und Philosophie, beide finden sich friedlich vereint im Alten Testament.

Es giebt aber noch eine zweite Gruppe von *τελεταί* oder *μυστήρια*, die bedeutend wichtiger erscheinen als jene ersten; diese beziehen sich auf das Wesen Gottes und enthalten nach Philos Meinung die tiefsten Geheimnisse über ihn, die tiefsten Offenbarungen.

Eine der Fundamentalstellen, in welcher die *μυστήρια*, die das Wesen Gottes betreffen, offenbart werden, ist de sacrif. Ab. et Caini p. 98 ad fin. p. 100, 10. 11. Philo bespricht die Erscheinung Gottes bei Abraham mit den zwei Engeln (*δυνάμεις*). Die Ankündigung, daß er hier eine *μύστις* gebe, läßt er erst später folgen (100, 12), welche Ankündigung schon oben erwähnt ist. Die lange Darlegung Philos sei hier nur in den Hauptpunkten angeführt.

p. 98 ad fin.: *ἡνίκα* (bei Abraham) *ὁ θεὸς δορυφορούμενος ὑπὸ δυεῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων* (Engeln, Mächten) *ἀρχῆς τε αὖ καὶ ἀγαθότητος εἷς ὢν ὁ μέσος τριττὰς φαντασίας ἐνειργάζετο τῇ ὁρατικῇ ψυχῇ ὧν ἑκάστη μεμέτρηται οὐδαμῶς*; p. 100 *ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεὸς ἀπερίγραφοι καὶ αἱ δυνάμεις μεμέτρηκε τὰ ὅλα. . . . Τὰ μὲν δὴ τρία μέτρα ταῦτα καλὸν ἐν ψυχῇ ὥσπερ φυραθῆναί τε καὶ συνεγχυθῆναι ἵνα πεισθεῖσα τὸν ἀνωτάτω εἶναι θεὸν ὃς ὑπερκέκυφε τὰς δυνάμεις αὐτοῦ καὶ χωρὶς αὐτῶν ὁρώμενος καὶ ἐν ταύταις ἐμφαινόμενος δέξηται χαρακτῆρας ἐξουσίας τε καὶ εὐεργεσίας αὐτοῦ καὶ τῶν τελείων μύστις γενομένη* . . . (das nun folgende ward schon oben citiert bei den Warnungen vor dem Ausplaudern der Mysterien).

Diese philosophischen Auseinandersetzungen über den *ἀπερίγραφος θεός*, den nicht zu beschreibenden, nicht schilderbaren Gott und seine Stellung zu den *δυνάμεις* sind also auch unter seine *μυστήρια* zu rechnen.

An einer anderen Stelle ist von *τὰ περὶ τοῦ ὄντος* (Gott als *ὁ ὤν*) *ἀψευδῆ μυστήρια* die Rede.

Qu. Deus sit im. p. 416: *μυηθέντες τὰ περὶ τοῦ ὄντος ἀψευδῆ μυστήρια τῶν γενέσεως οὐδὲν προσκαταπλάττουσιν αὐτῷ. Τούτοις οἰκειότατον πρόκειται κεφάλαιον ἱεροφανθητεῖσα χρησμοῖς ὅτι οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς ἀλλ᾽ οὐθ᾽ ὡς ὁ οὔρανος οὐθ᾽ ὡς ὁ κόσμος.*

Philo bekämpft nun und tadelt im folgenden die gewöhnliche anthropomorphische Gottesvorstellung, daß Gott Glieder haben könne, wie ein Mensch, oder Leidenschaften; er sei über alle solche Dinge erhaben, er sei der *ὁ ὤν* oder *τὸ ὄν*. Dies könnten eben nur die *μύσται* begreifen. Nur die, welche Gott sich richtig vorstellen könnten, könnten ihn lieben, die anderen müßten ihn fürchten (S. 418 Schluß des Abs.): *τοῖς μὲν οὖν μήτε μέρος μήτε πάθος ἀνθρώπου περὶ τὸ ὂν νομίζουσιν ἀλλὰ θεοπρεπῶς αὐτὸ δι᾽ αὐτὸ μόνον τιμῶσι τὸ ἀγαπᾶν οἰκειότατον φοβεῖσθαι τοῖς ἑτέροις.*

Die ersteren sind wohl unbestreitbar die *μύσται*, wie auch der ganze Zusammenhang der Stelle beweist.

Eine weitere und zwar sehr seltsame, ja man kann sagen, abenteuerliche mystische Erklärung des Wesens Gottes findet sich de Cherub. p. 28. Hier ist von einem *χρησμὸς* die Rede, d. h. von einer mystischen Verkündigung, welche der Prophet Jeremias als ein *μύστης* giebt; von ihm als einem solchen ist schon oben die Rede gewesen.

ὁ δέ, ἅτε τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν χρησμόν τινα ἐξεῖπεν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λέγοντα πρὸς τὴν εἰρηνικωτάτην ἀρετὴν ταῦτα (Jer. 34): *οὐχ ὡς οἶκού με ἐκάλεσας καὶ πατέρα καὶ ἄνδρα τῆς παρθενίας σου; ἐμφανικώτατα παριστὰς ὅτι ὁ θεὸς καὶ οἶκός ἐστιν ἀσωμάτων ἰδεῶν ἀσώματος χώρα· καὶ τῶν συμπάντων πατὴρ ἅτε γεγεννηκὼς αὐτά· καὶ σοφίας ἀνὴρ σπέρμα τῷ θνητῷ γενέσει καταβαλλόμενος εὐδαιμονίας εἰς ἀγαθὴν καὶ πάρθενον γῆν.*

Philo erklärt also jene Jeremiastelle, eine *τελετὴ* oder *χρησμὸς*, als ein Miteingeweihter oder als *ἱεροφ.* Er ergeht sich in tiefsinnigen Betrachtungen darüber, warum Gott hier *οἶκος* genannt

werde, und findet den Grund darin, daß er der Sammelpunkt (*χώρα*) der unkörperlichen Ideen sei. Unter diesen *ἰδέαι* versteht Philo nicht nur die platonischen Ideen, die Urbilder, nach welchen das Weltganze im einzelnen gebildet ist, sondern auch die stoischen *δυνάμεις*, Weltkräfte, indem er ohne weiteres beide miteinander identifiziert; die *ἰδέαι* oder *δυνάμεις* sind die Engel des Alten Testamentes; vgl. z. B. de conf. lingu. 389. 395, de Cherub. p. 16. 26, de Gig. 358. 360, de somn. 586, de prof. 255 u. s. w.

Auch wird Gott die *ἰδέα τῶν ἰδεῶν* genannt, so z. B. qu. Deus sit im. 397.

Die Ideen sind körperlose Wesen, und Gott ebenso ein solches, und doch sind sie in ihm vereint! Diese Thatsache ist eben nur den *μύσται* begreiflich, darum hat auch Jeremia zu ihnen geredet.

Daß Gott der Allerzeuger ist, hält Philo mit Recht nicht für nötig zu beweisen. Aber darüber, daß Gott der Gatte der *σοφία* ist und Samen der Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) zum Gebrauch der Sterblichen auf gutes und zwar jungfräuliches Land giebt, ergeht er sich in weiteren eingehenden und grübelnden Betrachtungen. Er will erforschen, wie die mystische Zeugung durch Gott zu verstehen sei. Gott könne doch gemäß seines Wesens, sagt er im folgenden, nicht wie die Menschen bei der Zeugung handeln; während die Menschen durch die Kinderzeugung die Jungfrauen zu Frauen machen, mache Gott die Seele, welche vorher ein Weib gewesen, wenn er mit ihr in eheliche Gemeinschaft trete (*ὁμιλεῖν*), dadurch wieder jungfräulich: *ἀνθρώπων μὲν γὰρ ἡ ἐπὶ γεννήσει τέκνων σύνοδος παρθένους γυναῖκας ἀποφαίνει· ὅταν δ' ὁμιλεῖν ἄρξηται ψυχῇ θεὸς πρότερον οὖσαν γυναῖκα παρθένον αὖθις ἀποδείκνυσι.* Dieses begründet unser Autor im folgenden noch in ausführlicherer Weise und führt Sara als Beispiel dafür ins Feld. Wir ersehen hieraus wiederum, daß Philo nicht nur mystische — um diesen modernen Ausdruck zu gebrauchen — Spekulationen über das Wesen Gottes und sein Verhältnis zu den Menschen gekannt hat, sondern auch beabsichtigt, sie in seinen Schriften zu lehren, aber nur in einer Weise, welche nicht allen Leuten, sondern nur Eingeweihten, den *μύσται* verständlich ist.

An Dunkelheit des Sinnes und Schwierigkeit für ein richtiges Verständnis lassen diese Stellen so wie so nichts zu wünschen übrig.

Noch an vielen anderen Stellen finden sich ähnliche Betrachtungen über das Wesen Gottes, besonders in der Schrift qu. Deus sit im., ohne daß er erst eine Ankündigung von Mysterien vorausschickt; wahrscheinlich hat er es für überflüssig gehalten.

Seltsam ist es, daß Philo nirgends Mysterien über den *λόγος* verkündet, welcher doch in seinem System eine so große Rolle spielt. Gerade über ihn, über sein Wesen, seine Beziehungen zu Gott und den anderen Mittelwesen (*ἰδέαι, δυνάμεις*) zwischen Gott und der Welt, sein Wirken als des eigentlichen Weltschöpfers, hätten sich die Spekulationen in das Gewand der antiken Mysterien kleiden lassen.

Aber dies hat Philo aus irgendwelchen Gründen unterlassen; aus welchen, wird vielleicht noch später an geeigneterer Stelle erörtert werden.

Ziehen wir nun die Resultate aus unserer Untersuchung, so ergiebt sich folgendes.

Bei Philo finden sich zwei Klassen von Mysterien, nicht etwa nur „große“ und „kleine“, sondern ganz verschiedene. Die eine Klasse umfaßt die Mysterien des lehrhaften Schriftinhaltes des Alten Testaments, tiefe philosophische Lehren mit ethischem Inhalte, die andere enthält die Offenbarungen über das unbegreifliche und unerforschliche Wesen Gottes.

Da er nun auch zwischen großen und kleinen Mysterien unterschieden wissen will, so müßte es von jeder Klasse der Mysterien noch zwei Unterabteilungen geben, oder jede in zwei Einzelklassen zerfallen. Es ist aber bei ihm nicht festzustellen, was er mit großen und kleinen Mysterien gemeint hat. Er hat dies ebenso wenig konsequent durchgeführt, wie seine mannigfachen anderen Theorieen.

Diese Thatsache erregt die berechtigte Frage, ob Philo in der Ausbeutung der antiken Mysterien für seine Zwecke konsequent verfahren sei, und ob man behaupten könne, daß er auf den Mysterien

ein eigenartiges und vollständiges religiöses oder philosophisches System aufgebaut hat.

Diese Frage ist sehr schwierig zu beantworten; man kann zunächst ja und nein antworten, und erst eine genauere Prüfung kann eine sichere Entscheidung geben.

Es ist im vorhergehenden gezeigt worden, daß Philo von der Anschauung ausgehend, die Mysterien seien schon im Alten Testament enthalten, Moses der erste und größte ἱεροφάντης, nach dem Muster der antiken Mysterien zwischen großen und kleinen unterscheidet, die wahren und falschen Mysten kennzeichnet, schließlich seine Mysterien selbst als ἱεροφάντης offenbart.

Insofern verfährt er allerdings konsequent, es ist eine geschlossene Kette, Glied reiht sich an Glied. Aber dennoch kann man von einem anderen Gesichtspunkt aus nicht behaupten, daß er konsequent verfährt. Wenn man Konsequenz so auffaßt, daß sich durch alle Schriften dieser Gedanke hinziehen, gleichsam der rote Faden sein soll, welcher alle Punkte seines religionsphilosophischen Systems verbindet, so kann man das Verfahren nicht als konsequent bezeichnen.

Denn erstlich zieht er nicht in allen seinen zahlreichen Schriften die Mysterien in Betracht, sodann nicht in gleichmäßiger Weise in den Schriften, in welchen er es thut.

In folgenden Schriften sind die Mysterien in keiner Weise erwähnt: de creatione mundi (opificio), allegoriarum libri I et II, quod deterior soleat insidiari potiori, de agricultura, de plantatione Noe, de ebrietate, de his verbis resipuit Noe, quis rerum divin. haeres, de congressu. In de confusione linguarum nur sehr wenig.

Nur in den angeführten Schriften finden sich die Beziehungen auf die Mysterien, und wie aus der Darstellung und den citierten Stellen erhellt, finden sich in den einen reichhaltigere, in den anderen weniger reichhaltige vor.

Bald spricht er nur von den Eigenschaften der μύσται, bald nur von der ersten Klasse der Mysterien, bald nur von der anderen.

In Anbetracht dessen kann man nicht behaupten, daß Philo

seinen Gedanken konsequent durchgeführt. Hierzu kommt, daß er es auch unterlassen, über geeignete Objekte Mysterien aufzustellen und zu verkünden, so z. B. über die Schöpfung der Welt durch die Mittelkräfte (*δυνάμεις*) und den *λόγος*, da Gott als der *ὁ ὤν*, als das rein geistige Wesen dieses Geschäft nicht vollziehen und mit der Materie (*ὕλη*) nicht in Berührung treten kann. Oder über das Wesen des *λόγος* selbst, welcher bei ihm bekanntlich eine so große Rolle spielt; oder über das Leben im Zustand des übersinnlichen Schauens (*βίος θεωρητικός* oder kurz *θεωρία*, *ἐποπτεία*), welches ihm als die höchste Glückseligkeit gilt. Denn in jenem Zustande, welcher aus der *ἀνάπαυσις* der durch die *ἀπάθεια* erlangten selischen Ruhe und inneren Harmonie fließt, tritt der Mensch gleichsam aus der Hülle des Körpers heraus und versenkt sich in das unerforschliche Wesen Gottes und genießt dadurch die höchste Freude und Glückseligkeit.

Nur eine Stelle sei hier angeführt: de Gigant 368 fin. 370 init.: *ψυχαὶ μὲν ἄσαρκοι καὶ ἀσώματοι* (durch jenen Zustand der *ἀνάπαυσις* geworden) *ἐν τῷ παντὸς θεάτρῳ διημερεύουσι θεαμάτων καὶ ἀκουσμάτων τῶν θείων ὧν ἄπληστος εἰς* (*τῶν θείων*) *ταύτας εἰλήλυθε ἔρως μηδενὸς κωλυσιεργοῦντος ἀπολαύειν.*

Cf. de Gigant. 368 de migr. Abrah. 442.

Der Typus für einen solchen begnadeten Menschen ist Moses nach seiner Vermählung mit Sepphora (de Cherub. a. a. O.). Jakob heißt als solch' einer Israel (cf. de nom. mut. p. 355).

Weshalb Philo über diese und andere Objekte keine Mysterien gegeben, wird sich schwer allgemeingültig erklären lassen. Am einfachsten und wahrscheinlichsten scheint es, anzunehmen, daß er bei seiner allgemein und genugsam bekannten Manier ohne Plan und Ziel hier und da einen Gedanken aufzunehmen und zu entwickeln, bald darauf ihn fallen zu lassen und einen neuen zu erfassen, ohne Rücksicht darauf, daß er sich widerspricht, kurz bei seiner Flatterhaftigkeit und Unklarheit es nicht vermocht hat, den über die Mysterien gefaßten Gedanken klar und konsequent durchzuführen. Oder falls er diesen Plan doch gehabt, kann ihm die Fähigkeit und Kraft gemangelt haben, das Begonnene durchzuführen.

Jene Arbeitsweise Philos hat Siegfried mit bekannter Meisterschaft geschildert.

Beides liegt in seinem Charakter begründet. Erscheint doch Philo dem Leser als Polyhistor ersten Ranges, gleichzeitig als ein Mann, welcher unfähig ist, über sein ungeheures Wissen Klarheit zu gewinnen und ein widerspruchsfreies und konsequent durchgeführtes wissenschaftliches System aufzubauen, sei es über die Religion, sei es über die Philosophie. Entschuldbar ist er dadurch, daß er in dem Irrtum seiner Zeit, vom doppelten Schriftsinn einerseits, anderseits in der alexandrinischen Religionsphilosophie befangen war und sich aus diesen Netzen nicht befreien konnte.

Aus unseren Untersuchungen können wir jetzt das Resultat ziehen, Philo Judäus hat den genialen Gedanken gehegt, das antike Mysterienwesen auf seine Religion, oder richtiger ausgedrückt, seine alexandrinische Religionsphilosophie zu übertragen. Er hat den Versuch hierzu gemacht, aber bis zur völligen Ausführung ist es nicht gekommen. Wie so oft, hat Philo auch hier die Kraft gefehlt, einen Gedanken einheitlich und klar durchzuführen und ein bestimmtes Ziel klar und fest ins Auge zu fassen und im Auge zu behalten.

Dieser sein Versuch ist und bleibt sein Verdienst für alle Zeiten. Er ist der erste gewesen, welcher versucht hat, das antike Mysterienwesen auf die jüdische Religion zu übertragen und ihr dadurch eine ganz neue Wendung zu geben. Es wäre die Umwandlung in eine esoterische und exoterische Lehre angebahnt worden.

Ferner ist es auch ein Verdienst Philos — das viel zu sehr übersehen wird —, daß auch er der Nachwelt einen Einblick in das so dunkle antike Mysterienwesen ermöglicht, indem er nicht nur einen reichen Schatz von Worten aus der Kultussprache, sondern wahrscheinlich auch einen Teil der Liturgieen derselben überliefert. Unter Liturgieen verstehe ich hier die Anreden der Hierophanten an die Zuhörer vor Beginn der heiligen Handlungen zum Zweck der Läuterung, Ermahnung und Einführung.

Somit wäre das Verdienst Philos lediglich ein litterarisches

zu nennen, wenn sein Versuch ohne Nachwirkung und Nachfolge geblieben, wenn niemand sich gefunden hätte, der seine Gedanken aufnahm und weiter ausbaute.

Ein solcher Mann hat sich jedoch in der That gefunden in Clemens Alexandrinus.

Bratke hat in Studien und Kritiken 1887 „Die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen“ zum Gegenstande einer sehr interessanten und eingehenden Untersuchung gemacht. Er führt im Anschluß an die Forschungen mehrerer Gelehrter den Nachweis, daß Clemens das Christentum in ein esoterisches und exoterisches Mysterienwesen umgestaltet und so ein eigenartiges christliches Mysterienwesen geschaffen habe. Dieses sei die Quelle für die unevangelische Verdrehung des christlichen Kultus, welcher in der römischen und griechischen Kirche zu einem ausgebildeten Mysterien- und Opferdienst ausgewachsen ist. Hierin liege die Hauptbedeutung unseres Autors.

Seine Kenntnis des Mysterienwesens und besonders die Fülle der termini habe Clemens aus der Schrift des Diagoras von Melos, eines Zeitgenossen der Sophisten, *λόγοι ἀποπυργίζοντες* oder *Φρύγιοι λόγοι*, welche den Charakter einer Satire gegen die Mysterien trage, entnommen, ohne den Urheber zu nennen. Um so gewisser sei dies, als auch Clemens die antiken Mysterien satirisch behandle, seine Mysterienlehre den Charakter einer Satire der antiken Mysterien trage.

Mag immerhin Bratke hierin recht haben, daß Diagoras ihm das Material geliefert, so ist doch nicht so ohne weiteres anzunehmen, daß Clemens seine Mysterienlehre nach dem Muster der Darstellung des Diagoras geschrieben. Denn falls wirklich Clemens' Mysterienlehre satirisch ist, was uns nicht eben wahrscheinlich ist — wir halten sie vielmehr für polemisch —, so kann sich der Charakter einer Satire auch aus mannigfach anderen Gründen erklären. Am einfachsten ist es, sich den satirischen Charakter aus der Tendenz unseres Autors zu erklären. Er wollte ein christliches Mysterienwesen aufbauen, welches gegenüber dem antiken das wahre sei; dieses sei nur Lug und Trug. Da ist es doch ganz selbstverständlich, daß er im polemischen Eifer die Schale des Hohnes

und Spottes über die antiken Mysterien ausgießen mußte, wenn er nicht imstande war, einen stichhaltigen Beweis für die Wahrheit seiner Behauptung zu erbringen. Wenigstens in Mißkredit wollte er die antiken Mysterien bringen, wenn die seinen sich nicht als wirklich bessere erwiesen.

Es ist eine bekannte Thatsache, welche auch Bratke zugiebt, daß Clemens sehr häufig Philo Judäus citiert, einzelne Worte, ja ganze Sätze von ihm entlehnt. Hierüber hat Siegfried in seiner Schrift „Philo u. s. w." in einem Anhange interessante Aufschlüsse gegeben. Wenn nun Clemens bei Philo die von uns konstatierten Ansätze zu einer eigenartigen Mysterienlehre vorfand, so lag es doch nicht so fern, daß er sich diesen Fund zunutze machte. Als geborener Grieche wird er sehr wohl gewußt haben, welche geistige Macht die Mysterien waren. Wie sollte er nicht den Versuch machen, eine christliche Mysterienlehre gegen sie ins Feld zu führen, ebenso wie er gegen die häretische Gnosis eine christliche aufstellt. Dieser Gedanke mußte ihm um so näher liegen, als er ja im Neuen Testament etliche Anknüpfungspunkte fand. Man denke nur an den so überreichen Gebrauch des Wortes *μυστήριον*, an die Selbstbezeichnung der Apostel als *οἰκονόμοι τῶν μυστηρίων τοῦ θεοῦ* u. s. w. Hierzu kommt noch, daß gerade das Christentum sich so trefflich in eine Geheimlehre einkleiden ließ.

Die Idee also fand Clemens bei Philo, es handelte sich nur noch um die Ausführung. Hierbei standen ihm drei Wege offen; entweder entlehnte er auch die Form seiner Mysterienlehre von Philo oder von einem anderen Autor, oder drittens, er schuf sie aus seinem eigenen Geiste. Natürlich mußte die Form jedesmal konform mit den wirklichen antiken Mysterien sein. Sodann mußte er sich das nötige Material beschaffen. Dieses war die geringste Schwierigkeit. Er konnte es aus Schriften, welche über die Mysterien geschrieben waren, entnehmen, wie Bratke will, aus der Schrift des Diagoras, oder aus dem Munde Eingeweihter, welche sich nicht scheuten, die Geheimnisse preiszugeben.

Wie wir im folgenden den Nachweis führen werden, hat er auch einen großen Teil seines so überreichen Wortschatzes von Philo übernommen. Gehen wir also zu dem Nachweise über, daß unser

Autor in der Idee, wie in der Ausführung derselben evident von seinem Lehrmeister abhängig ist.

Bei Philo haben wir gesehen, daß sein Zentraldogma ist, Moses sei der wahre Hierophant und Mystagoge, von welchem alle Belehrung und Einweihung ausgehe.

Wie Moses der *πάνσοφος* ist, der als erster alle Weisheit auf Erden verkündet, dessen Plagiatoren die Philosophen, Staatsmänner ja selbst Strategen gewesen (*Μωυσῆς ὁ στρατηγός*), so ist er auch der erste Mystagoge. Diesem Zentraldogma hat Clemens ein anderes getreu nachgebildet. Da er ein christliches Mysterienwesen schaffen wollte, so tritt an Stelle des Mystagogen Moses ganz folgerichtig Christus. „Einen Hohenpriester nennt Clemens den Heiland nur einmal, aber den Mystagogen häufig", sagt Bratke vgl. S. 650. Er hat hier die Stelle Protr. § 120 ed. Klotz (Pott 93) *ἀΐδιος οὗτος ὁ Ἰησοῦς, εἷς ὁ μέγας ἀρχιερεύς* vor Augen. So heißt es ferner in Protr. § 119: *Χριστὸς ἐπιλάμπει φαιδρότερον ἡλίου* u. s. w. § 120: *ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται μυσταγωγῶν* u. s. w. *σφραγίζεσθαι* bedeutet wohl nichts anderes, als anvertrauen unter dem Siegel der Verschwiegenheit, daß nichts an Uneingeweihte ausgeplaudert werde, also gleich „zum Schweigen verpflichtend einweihen".

Ähnliches haben wir oft bei Philo konstatiert, indem er aufs angelegentlichste ermahnt, nichts auszuschwatzen.

Ebenso spricht Clemens sehr häufig von *μυστήρια τοῦ λόγου*; cf. Protr. § 119: *δείξω σοι τὸν λόγον καὶ τοῦ λόγου μυστήρια·* ibid. 25: *αἱ τοῦ θεοῦ θυγατέρες τὰ σεμνὰ τοῦ λόγου θεσπίζουσαι ὄργια.*

Clemens verwebt also auch die *λόγος*-Idee in die Mysterien und eröffnet sich dadurch ein neues ungemessenes Feld.

Ebenso wie er in diesem Punkte von Philo abhängig ist, ist er es auch in den übrigen. Einen Zentralpunkt kann man wohl nicht mit Unrecht die Stellung nennen, welche bei Clemens die Christus- und Logos-Idee einnimmt.

Wie Philo, so unterscheidet auch Clemens zwischen *τὰ μικρὰ* und *τὰ μεγάλα μυστήρια*, spricht ebenso von *τελεταὶ* und *ὄργια*

u. s. w. Besonders hat er die Ansätze bei Philo von der Unterscheidung der Mysten in solche, die nur in die kleinen, und die, welche in die großen eingeweiht sind, weiter ausgebaut. Dies hat Bratke nachgewiesen, und es genügt der Hinweis auf ihn.

Wenn ferner Clemens — wie Bratke zeigt — zwischen der allgemein bekannten Lehre des Christentums und einer Arkandisziplin unterscheidet und für die Methode seines christlichen Unterrichtes den Satz aufstellt: „Mysterien werden in geheimnisvoller Weise überliefert, damit im Munde des Sprechenden das Gesprochene sei“ u. s. w., so ist er auch darin von Philo abhängig. Wir haben im vorigen nachgewiesen, daß Philo den Versuch macht, zwischen einem allgemein bekannten Schriftsinn und einem, welcher nur den Eingeweihten, den Mysten, bekannt sei, unterscheidet.

Alle Unterscheidung des Christentums in eine bekannte und eine geheime Lehre seit Clemens bis in die spätere Zeit, wo die Arkandisziplin ihren gröbsten Ausdruck fand, geht im letzten Grunde auf Philos Versuche zurück.

Ein weiterer, sehr ins Auge fallender Punkt, in welchem sich Clemens von Philo abhängig zeigt, ist die *κάθαρσις*.

Nach Bratke hat Clemens die Formel der Mysterien *καθαρὸς καρδίᾳ* acceptiert und die *καθαρσία*, Entsühnung, als die Bedingung für alle Heiligung betont.

Ebenso hatten wir schon bei Philo gesehen, daß er diese Formel vielfach gebraucht und noch mehr die „*καθαροὶ τὰ ὦτα*“; es sei daran erinnert, wie eifrig Philo bei Verkündigung seiner Mysterien die heilige, ernste, fromme Gesinnung betont, ebenso, wie er warnt, die Mysterien unwürdigen Hörern zu verkünden.

Es sei hier noch bemerkt, daß bei Plato (im Phaedo) das *καθαρίζειν* eine große Rolle spielt, und zwar das *καθαρίζειν τὴν ψυχήν*; ob Plato dies auch aus den Mysterien entnommen, mag dahingestellt bleiben. Es sollte nur hierauf noch hingewiesen werden.

Ein weiterer Punkt, wo sich die Abhängigkeit des Clemens von Philo mit Evidenz zeigt, ist die *ἐποπτεία* oder *θεωρία*.

Bei Clemens bildet das Gottschauen *ἐποπτεία*, *θεωρία* im Zustande der Ekstase, der Verzückung, oder wie man es jetzt nennt

„mystisches“ Schauen den Gipfel aller Erkenntnis. Nach Bratke ist Clemens in seinen Aussagen über Gott und Schauen Gottes, über die Vergottung des Menschen, über die Kontemplation als Stufenleiter zum Himmel der Vorläufer des Areopagiten, der ihn benützt hat, und der mittelalterlichen Mystik geworden. Diese *ἐποπτεία* oder *θεωρία* soll er aus den antiken Mysterien entnommen haben.

Es ist richtig, daß die Mysterien in dem Schauen, der *ἐποπτεία*, gipfeln. Aber diese ist eine ganz andere, als die bei Clemens! Das Wort ist dasselbe, der Begriff ist aber ein ganz anderer geworden. Bratke hat sich durch die Ausführungen von Preller und Welker irreleiten lassen, daß in den antiken Mysterien das Sentimentale, das Ekstatische, das Charakteristische sei, daß in ihnen das eigentlich Sakramentale das Schauen und Ergreifen des Überirdischen im Gefühl gewesen sei (S. 683). Das ist offenbar ein Irrtum. Denn die *ἐποπτεία* bezog sich auf *δρώμενα* und *δεικνύμενα*, auf objektive Gegenstände, auf symbolische Handlungen; es ist also ein rein objektives Schauen, nicht ein subjektives des Gemütes oder der Phantasie. Deshalb heißen die Priester auch *ἱεροφάνται*, weil *φαίνουσι τὰ ἱερά*. Die höchsten Geheimnisse wurden den Eingeweihten symbolisch vorgeführt, so daß sie dieselben leibhaftig schauen konnten. Von einem ekstatischen Schauen kann also ursprünglich nicht die Rede sein. Das ursprüngliche, mystische Schauen ist ein anderes, als das spätere und das, was wir heute darunter verstehen; jenes ist objektiv und empirisch, dieses subjektiv und transscendental!

Der Begriff *ἐποπτεία* oder *θεωρία* hat durch Clemens eine Wandlung erfahren; er ist in ein subjektivisches, transscendentales, ekstatisches, oder wie man es sonst nennen will, umgeprägt worden. Die Ursache ist wieder Philo und auf der anderen Seite die sogenannte Mystik des Neuen Testaments. Der Begriff *ἐποπτεία* oder *θεωρία* ist eine Kombination aus philonischen und neutestamentlichen Gedanken.

Im Neuen Testament zuerst spielt, wie bekannt und schon im vorigen angedeutet das Schauen Gottes eine große Rolle, besonders in der Eschatologie, bei Paulus unter dem Gesichtspunkt der Vi-

sionen; es ist der Höhepunkt aller Erkenntnis. Das ist so allgemein bekannt, daß wir nicht näher darauf einzugehen brauchen. Die Wurzeln dieses ekstatischen Schauens im Neuen Testament liegen im orientalischen Geiste der Juden; bekanntlich hat der Geist der Orientalen einen sehr starken Zug zum Supranaturalismus, zur Ekstase, zur Verzückung u. s. w. Dieser Zug ist aber dem griechischen Geiste fremd; letzterer ist reflektierend und auf die Empirie gerichtet.

Bei Philo ist, wie bereits erwiesen, das Schauen, insbesondere der *βίος θεωρητικός, θεωρία, ἐποπτεία* (vgl. das Nähere hierüber bei Siegfried: Philo u. s. w.) die vollkommenste Quelle aller Erkenntnis; in ihm als einem ekstatischen Zustand tritt der Mensch gleichsam aus der Hülle des Körpers heraus und versenkt sich in das Wesen Gottes als des *ὤν*, wie Moses nach seiner Vermählung mit Zippora. Hierüber ist schon oben gehandelt worden.

Diese Doktrin Philos verrät ihren Ursprung aus der jüdischen Spekulation über das Wesen Gottes; die Rabbinen, Schriftgelehrten grübelten viel über die transscendenten Dinge, besonders über das Schauen Gottes. Rabbi Akiba soll — wenn ich nur dem Gedächtnis folgend nicht irre — es sehr weit gebracht haben in der Kunst, sich in das Übersinnliche zu versenken.

Die Kabbala ist das große Sammelbecken für alle diese Doktrinen geworden.

Ferner, wie bereits gezeigt, lehnte sich Philo in dieser seiner Doktrin an die Mysterien an und entnimmt ihnen jene termini, die wir bereits bei Clemens gesehen.

Wahrscheinlich spielt aber bei Philo auch noch der Gedanke Platos aus dem Phaedo c. 24 hinein. Dort wird nämlich der Zustand der aus dem *εἱργμός*, dem Körper, befreiten Seele folgendermaßen geschildert: *τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφομένη* etc. Das Schauen hier ist aber ein objektives, reales, nicht spekulatives; Philo hat also diesen Gedanken in seinem Sinne umgedeutet und in seine Doktrin mitverwebt.

Das Schauen ist also bei Philo eine aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzte Doktrin. Clemens mußte nun sicher

als christlicher Theologe, angeregt von ganz ähnlichen des Neuen Testaments, diese Doktrin Philos sehr acceptabel und verwendbar finden. Indem er nun sein christliches Mysterienwesen aufbaute, nahm er auch ihre *ἐποπτεία* auf, gab ihr aber einen völlig anderen Inhalt, indem er sie mit dem Schauen bei Philo und dem im Neuen Testament vermischte; er prägte den alten Begriff in eine neue Form um. Er ist also der Urheber und Schöpfer eines neuen Begriffes des Schauens in der Mystik; was wir heute Mystik nennen, d. h. spekulatives ekstatisches Schauen, geht auf ihn zurück. Denn von ihm ist er in die christliche Theologie und Kirche übergegangen, wie auch seine Mysterienlehre.

Eben weil man sich daran gewöhnt hat, diesen falschen Begriff zu gebrauchen, giebt man sich dem Irrtum hin, daß er aus den antiken Mysterien selbst entsprungen sei!

Kurz, wir befinden uns, wenn wir von Mystik reden, in einer durch Clemens hervorgerufenen Begriffsverwirrung!

Wenn also, wie Bratke nachzuweisen sucht, auf Clemens die sogenannte Mystik der späteren Zeit zurückgeht, so ist doch eine der letzten Ursachen die Doktrin Philos.

Wir können hiervon nicht scheiden, ohne einen Blick auf den Neuplatonismus, auf dessen Mystik oder Enthusiasmus zu werfen.

Es ist nicht anzunehmen, daß Clemens in seiner Doktrin vom Schauen durch den Neuplatonismus beeinflußt gewesen ist. Denn er kann höchstens ein Zeitgenosse des Ammonius Sakkas gewesen sein, da er schon 220 starb. Auf ihn ist aber der Enthusiasmus seiner Nachfolger wohl noch nicht zurückzuführen. Plotin wurde erst 205 geboren, war also erst fünfzehn Jahre alt, als Clemens starb.

Also kann er noch nicht vom neuplatonischen Enthusiasmus beeinflußt gewesen sein. Vielmehr ist dieser erst viel später aufgetreten.

Der neuplatonische Enthusiasmus ist wohl aus zwei Quellen entstanden, nicht nur aus einer, wie man manchmal (so z. B. Schwegler) angenommen, erstlich — was oft übersehen wird — aus einer falschen Auffassung und Verarbeitung des *θεᾶσθαι* als

der vollkommensten Erkenntnis bei Plato, sodann aus der orientalischen Mystik.

Es wäre nun vielleicht nicht ganz von der Hand zu weisen, wenn man die Hypothese aufstellen wollte, daß die Mystik des Neuplatonismus zu einem gewissen Teil auf Clemens zurückgehe. Man bedenke, wie sehr damals Christentum und die ersterbende Philosophie in Wechselbeziehung standen, ferner, daß die Heimat des Neuplatonismus Alexandrien gewesen, wo die Theologie des Clemens eine Schule gefunden.

Jedoch weiter hierauf einzugehen, müssen wir uns versagen; es sollte nur auf diesen Punkt noch hingewiesen werden. Wenn dieser Zusammenhang des Neuplatonismus mit Clemens erweisbar wäre, so würde auch hier ein Einfluß des philonischen Geistes nicht zu verkennen sein.

Dieses sind in großen Zügen die Beziehungen des Clemens Alexandrinus zu Philo Judäus inbetreff seiner Stellung zum antiken Mysterienwesen. Mehr als die Abhängigkeit des Clemens von Philo hierin zu konstatieren, war, wie gesagt, in dieser Studie nicht unsere Absicht.

4.

Die Heranziehung der Religionsgeschichte zur systematischen Theologie,

befürwortet von

Paul Gloatz, Lic. th.,
Pfarrer in Dabrun bei Wittenberg.

Ich bin von der Religionsabteilung der Kolumbischen Weltausstellung in Chicago zum Mitglied des Advisory-Council für einen Religionskongreß, welcher für den September daselbst in Aussicht genommen ist, ernannt. Daß dieser Kongreß als ein allgemeines Weltparlament der Religionen bezeichnet ist, kann leicht gegen den Plan einnehmen; ein mir nahestehender verehrter Theolog sah darin amerikanischen Humbug oder doch eine starke Dosis davon; auch in einer Zeitung las ich ein ähnliches Urteil und sodann die Nachricht, daß der Erzbischof von Canterbury eine Beteiligung seitens der anglikanischen Kirche abgelehnt habe, da die Beteiligung dem Zugeständnisse gleichkommen würde, daß alle auf dem Parlament vertretenen Religionen unter gleichen Bedingungen in die Erscheinung getreten und selbst, wenn der Wert der Religionen sachgemäß diskutiert werden könnte, die christliche nicht auf Beweisen, sondern auf tiefwurzelndem Glauben beruhe [1]). Ich für meine Person kann aus äußeren Gründen der Einladung nicht Folge leisten, würde es aber sehr bedauern, wenn hervorragenden Gelehrten anderer Religionen gegenüber, des Judentums, des Islam, des Parsismus, des indischen Vedantasystems und des Buddhismus, sowie des chinesischen Confucianismus [2]) das Christentum mangelhaft ver-

---

1) Reichsbote 30. April 1893. — Von anderer Seite könnte ebenso gut die Ablehnung mit der Parabel von den drei Ringen motiviert werden.

2) Diesem wird Dr. Faber (Übersetzer des Confucius, Mencius, Micius

treten sein würde. Es ist das freilich um so weniger zu befürchten, da in Aussicht genommen ist, daß den Versammlungen des allgemeinen Religionskongresses solche der christlichen Denominationen, der Bibel- und Missionsgesellschaften und der Evangelischen Allianz zur Seite gehen. Das Komitee beruft sich auf die Zustimmung auch namhafter deutscher Theologen, deren Namen auch in strengkirchlichen Kreisen einen guten Klang haben. Es spricht in dem in englischer Sprache gedruckten Prospekt den Glauben aus, mit dem geplanten Kongreß den besten Interessen der Menschheit zu dienen, und allerdings auch den Wunsch einer brüderlichen Gesinnung bei frommen Vertretern verschiedenen Glaubens unter Betonung gemeinsamer Interessen an der Begründung des Theismus und des Unsterblichkeitsglaubens gegenüber dem Materialismus und an der Untersuchung, welches Licht die Religionen einander gewähren. Hierzu bemerke ich, daß dieser Prospekt auch für die nichtchristlichen Mitglieder berechnet ist und ein Buddhist z. B. schon leicht durch die Hervorhebung des Theismus zurückgeschreckt werden kann [1]). Anderseits braucht man bei der Begründung des Theismus auch keineswegs bloß an Verstandesbeweise zu denken und kann für ihn und das ewige Leben das ganze Christentum ins Feld führen. Wie sehr aber dem Komitee daran liegt, daß auch dies zur gebührenden Geltung gebracht und seine Ausbreitung gefördert werde, zeigt die beigefügte Rede seines Chairman Rev. John Henry Barrows, D. D., mit der Überschrift „The Religious Possibilities of the World's Fair", gehalten vor der 11. International Convention of the young People's Society of Christian Endeavor zu Newyork.

---

und Licius) gewachsen sein, der gleichfalls aus China geladen ist und den Vortrag über den Confucianismus und sein Verhältnis zum Christentum übernommen hat. Zeitschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft VIII. 1, S. 56.

1) In Nepal hat sich allerdings auch eine theistische Sekte aus dem Buddhismus entwickelt, die in Adi Buddha den Schöpfer der Welt und des historischen Buddha verehrt, a. a. O. VIII. 2, S. 88. Übrigens hat auch der Brahmanismus an der Spitze der Erscheinungswelt den Îça „Herrn" als persönlichen Gott, der freilich als solcher auch nur der Erscheinung angehören, z. B. in Visionen offenbar werden soll, aber in der That der aus einer fast monotheistischen, dem Parsismus analogen Durchgangsstufe von der Religion der älteren Vedalieder zum Pantheismus festgehaltene Pragâpati (Schöpfer) ist.

Da wird erinnert an das „Wort göttlicher Autorität, daß der Mensch nicht allein vom Brot lebt“; demgemäß sei die Kolumbische Weltausstellung bedacht, mehr als irgendeine frühere, auch auf die höheren Angelegenheiten des Geistes (p. 2). Das verdient doch in der That schon Achtung und Anerkennung, daß sie nicht bloß die Fortschritte der Naturforschung, der Technik und der äußeren Kultur aufzeigen will, sondern zugleich dem Reich des Geistes, ja wir dürfen sagen, dem Reich Gottes ihre Aufmerksamkeit zuwendet und die „goldene“ Gelegenheit wahrnimmt, wo sie es beim Zusammenströmen von Tausenden aus allen Erdteilen fördern kann. Sie will zeigen, „daß die Religion in diesem Zeitalter materialistischen Stolzes ihre Herrschaft über das menschliche Leben behauptet“. „Religion war eine Hauptkraft des Fortschritts; die Religion Christi hat geführt zu den höchsten und edelsten Entfaltungen menschlicher Zivilisation; wie dürfte sie von der Weltausstellung ausgeschlossen sein?“ Der Redner widerlegt den Einwand, daß die Religion ein Element beständigen Zwiespalts sei und die Verbrüderung der Nationen auf einer Weltausstellung störe, mit dem Hinweis auf christliche Forscher, die jetzt auch die nichtchristlichen Religionen studieren und, so weit sich Gutes in ihnen findet, demselben volle Gerechtigkeit widerfahren lassen (p. 3). Das Religionsparlament soll eine Schule der comparativen Theologie werden und den Gedanken des Kaisers Akbar [1]) verwirklichen. Aber damit ist kein Synkretismus, keine bloße allgemeine Vernunftreligion geplant. Aus der Zustimmungserklärung eines Hinduchristen, jetzt britischen Regierungsbeamten, wird der Satz aufgenommen: „Es giebt kein Heilmittel für den gefallenen Menschen als die Liebe Jesu.“ Es wird aber auch darauf hingewiesen, wie Paulus in Athen zuerst bei seinen Zuhörern eine Anknüpfung suchte für seine Predigt von Jesu und der Auferstehung; so müsse ein weiser christlicher Missionar jedes Fragment heidnischen Glaubens beachten, damit es ihm nicht ein unüberwindliches Hindernis im

1) Vgl. darüber Max Müller, Einl. in die vergleichende Religionswissenschaft, Anhang zu Vorlesung 1; Graf F. A. v. Noër, Kaiser Akbar, ein Versuch über die Geschichte Indiens im 16. Jahrhundert.

Gemüt des Heiden werde (p. 4). Ein weiser Missionar in Bombay oder Madras würde froh sein, wenn er Lehrer und reine Vertreter der Hindureligion zu seinen Zuhörern hätte, und das christliche Amerika ladet sie unter sein gastliches Dach zusammen. Es eröffnet ein großes Feld für christliche Apologeten, auf welchem das Christentum den Preis erhalten muß; denn „während in den anderen Religionen die Menschen Gott suchen, zeigt das Christentum uns Gott die Menschen suchend" (Thom. Arnold). „Das Christentum beansprucht die wahre Religion zu sein, für alle bestimmt und die Unterwerfung aller fordernd; das Christentum allein zeigt uns einen Mittler; die Kirche Christi hat eine einzigartige Botschaft, welche sie der Welt verkündigen soll, und bietet auch die Gründe dar, warum ihr Glaube über allen anderen Glauben gepflanzt werden soll, thut z. B. gegenüber den Hindureligionen dar, daß Seelenwanderung nicht Wiedergeburt, ethische Erkenntnis nicht Erlösung von der Sünde, Nirvana nicht der Himmel ist" (p. 5). Ich hoffe, daß diese Anführungen genügen werden, um manche Bedenken und Besorgnisse inbetreff des großartigen, aber auch kühnen Unternehmens zu zerstreuen; wir können nur wünschen, daß es auch den ausgesprochenen Intentionen gemäß ausgeführt, geschickt geleitet werde und zur Verherrlichung Gottes und Förderung seines Reiches gereiche!

Der ganze Plan, der sich bei der Neuheit der Sache vielleicht auf einmal nicht befriedigend verwirklichen läßt, aber möglicherweise weitere derartige Versuche bei ähnlichen Anlässen nach sich zieht, legt allerdings auch für die deutschen Theologen und speziell Dogmatiker eine Frage nahe: Würden wir einer solchen Aufgabe, wenn sie an uns heranträte, gewachsen sein, in persönlicher Auseinandersetzung mit kundigen Leitern fremder Religionsgemeinschaften unsern Glauben nicht nur zu verteidigen, sondern auch die geeigneten Anknüpfungspunkte zu finden, um sie für das Christentum zu gewinnen? Es wird leicht sein, wenn jenes Unternehmen mißlingen sollte, die Leiter desselben und die dabei beteiligten christlichen Theologen zu tadeln; aber es dürfte nicht so leicht sein, gegebenen Falls es besser zu machen. Man sage nur nicht, daß aus Religionsdisputen nichts herauskomme; sie haben doch die Reformation

mächtig gefördert. Man könnte dann aber sich wenigstens dabei beruhigen wollen, die Kirche müsse für solche besondere Fälle, wenn sie sich wiederholen sollten, geeignete Spezialisten bereit haben wissenschaftliche Theologen, die sich zugleich mit der allgemeinen Religionsgeschichte oder noch besser quellenmäßig mit einzelnen fremden Religionen beschäftigt hätten. Aber die Zeit mit ihrem fortgeschrittenen Weltverkehr und die Gesamtentwickelung der Wissenschaft, speziell der Völkerkunde, Sprachwissenschaft und Weltlitteratur einerseits, der Religionsphilosophie und Theologie anderseits fordert und ermöglicht entschieden mehr: eine stärkere Heranziehung der allgemeinen Religionsgeschichte zur christlichen Lehrwissenschaft, zur systematischen Theologie. Die junge amerikanische Theologie geht bis jetzt noch fleißig bei der deutschen in die Schule, wirft sich aber, wie schon der Plan des Religionskongresses beweist, ebenso eifrig auf die vergleichende Religionswissenschaft, so daß, wenn die deutsche Theologie nicht das Gleiche thut, sie von ihrer lernlustigen Schülerin bald überholt sein dürfte.

Wir in Deutschland sind zur Zeit darauf erpicht, unsere Dogmatik möglichst zu vereinfachen, alles irgend Entbehrliche herauszuwerfen, ja zum Teil Unentbehrliches. Es beruht das auf einer Verwechslung von Religion und Theologie, dem umgekehrten Fehler im Vergleich zur Ungeschiedenheit beider in der alten Orthodoxie. Die Theologie als Wissenschaft von der christlichen Religion hat allerdings in erster Linie die Grundlagen des religiösen und sittlichen Lebens in seiner geschichtlichen christlichen Bestimmtheit klarzulegen und damit auch dem Leben zu dienen; aber sie ist doch auch Wissenschaft und hat sich als solche auf der gelegten Grundlage auch immer weiter zu entfalten, um im Kontakt mit den andern Wissenschaften zu bleiben und mit ihnen ein Ganzes darzustellen. So hat sie besonders mit der Philosophie, auch durch Auseinandersetzung mit deren derzeitigen skeptisch-empiristischen Wandlungen, sich, ohne ihre eigene Selbständigkeit aufzugeben, zu verständigen und zu verbinden; aber noch näher liegt ihr die Verbindung mit der Religionsgeschichte, weil doch alle Religionen zunächst im Leben wurzeln und die begrifflichen Systeme nur von den bedeutenderen auf späterer Stufe hervorgebracht werden. Aber in ihrem Verlauf

verknüpft sich auch die Religionsgeschichte mit der Geschichte der Philosophie, und das gilt in höchstem Maß von der christlichen Dogmengeschichte. Ebendarum kann auch die Dogmatik, die als solche die geschichtlich gegebenen schriftgemäßen Dogmen zum Objekt weiterer wissenschaftlicher Verarbeitung hat, von der Philosophie, mit deren Hilfe sie zustande gekommen sind, nicht abstrahieren, ohne sich selbst aufzugeben, und muß sich nötigenfalls, wenn die vorhandene Philosophie zu befriedigender Behandlung ihres Stoffes nicht ausreicht, ihre ihm entsprechende eigene Philosophie auszubilden suchen. So setzt aber die vorhandene religiöse Philosophie auch immer wieder Religion voraus, aus der sie sich entwickelt hat, und so wird die Dogmatik auch durch die Philosophie, mit der sie geschichtlich verknüpft ist, genötigt, bis auf die allgemeine Religionsgeschichte zurückzugehen [1]). Ich habe längst die Durchführung dieser

1) Dies Verfahren ist im Grunde so wenig neu, daß es vielmehr nur die Erneuerung des ältesten der Kirchenväter ist, wodurch sie den Grund gelegt zur Dogmatik als Wissenschaft. Zwar war auch ihnen schon der Schriftbeweis die Hauptsache; aber ihm zur Seite gehen Verhandlungen mit den Religionen des damaligen Heidentums, und die heftige Polemik gegen sie wird gemildert durch Anknüpfung nicht bloß an die griechische Philosophie, sondern auch an eine bessere religiöse Grundlage im Heidentum (anima naturaliter christiana), sonstige monotheistische Tendenzen und anderes, was dem religiös-sittlichen Leben angehört, ohne die Eigenart des Christlichen zu verleugnen oder durch synkretistische Religionsmengung nach Art der aufs schärfste bekämpften häretischen Gnosis zu verfälschen. Wenn schon der alte Rationalismus trotz seines Ideals einer allgemeinen Vernunftreligion gerade diese Anknüpfungen benutzte, um damit die Dogmen aus dem „reinen Christentum" zu eliminieren, so konnte er doch auch die Schriftgrundlagen nicht unangetastet lassen, die den Vätern für die weitere Ausbildung der christlichen Lehre feststehen. Wer diesen Schriftgrund mit ihnen anerkennt, hat auch keinen Grund, ihren weiteren Ausbau durch Heranziehung von Philosophie und Religionsgeschichte für prinzipiell verfehlt zu halten. Eusebius giebt unter dem den richtigen theologischen Gesichtspunkt treffend bezeichnenden Titel Praeparatio evangelica das klassische Vorbild einer auf die systematische Theologie abzweckenden Religions- und Philosophiegeschichte und läßt darauf die Demonstratio evangelica als Schriftbeweis folgen, der natürlich in der protestantischen Theologie erst recht die Hauptsache bleiben muß, aber eine psychologische, spekulative und ethische Ausgestaltung unter fortgehender Religionsvergleichung nicht ausschließt.

Gedanken in meiner „Spekulativen Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte“ in Angriff genommen und, wenngleich die vollständige Drucklegung dieses Werkes bisher noch nicht möglich war, doch in verschiedenen Abhandlungen und meinem Büchlein „Sic et non; die Probleme der christlichen Glaubens- und Sittenlehre“ (Wittenberg, Herrosé, 1890. 2 ℳ) zu fördern gesucht. Dies letzte enthält einen kurzen Abriß der systematischen Theologie in Form eines Dreigesprächs, d. h. in dreifacher Form von den drei Standpunkten der Gefühls-, der spekulativen und der Willenstheologie. Ich vertrete dabei den mittleren, aber so, daß er die beiden andern nicht ausschließt, sondern den ersteren zur Voraussetzung hat und nach Andeutungen Schleiermachers [1]) den in der unmittelbaren Einheit des Selbstbewußtseins enthaltenen, durch Natur und Geschichte vermittelten religiösen Gefühlsinhalt selbstthätig zugleich im Denken und für den Willen weiter entfaltet zur Erreichung einer höheren potenzierten Einheit des religiösen Bewußtseins oder religiös-sittlichen Lebens in fortschreitender, durch Christus als den Gottmenschen geschichtlich vermittelten Gottesgemeinschaft. Ich konnte in diesem Umriß die Religionsgeschichte nur streifen; aber er zeigt doch, wie sie in der systematischen Theologie zur Verwendung kommen und so eingegliedert werden kann. Der erste Band meiner „Spekulativen Theologie“ hatte sie mit der Religionsphilosophie verknüpft, um von dieser aus durch die Vorführung der geschichtlichen Entwickelung der Religion zur systematischen Darstellung der christlichen als der vollkommenen Religion, der durch Christus sich vollendenden Gottesgemeinschaft aufzusteigen. Ich hatte mir aber bereits ausdrücklich für diesen systematischen Schlußteil als Eingang einen Abschluß der Religionsphilosophie vorbehalten, welcher mir erst nach einer möglichst eingehenden, zugleich religionsphilosophisch behandelten Religionsgeschichte möglich schien und als Resultat der kombinierten Religionsphilosophie, Religionsgeschichte und im Verfolg dieser Geschichte ermöglichten Religionsvergleichung das Christentum als die Religion in ihrer Vollendung hinstellt, um es als solche dann auch in selbständiger systematischer

---

1) Vgl. besonders Dialektik § 216.

Entfaltung seines Wesens nach seinen verschiedenen Seiten darzustellen. Dem entspricht die Gliederung meines Sic et non in Apologetik, Dogmatik und Ethik. Die Apologetik bestimmt das Wesen des Christentums als der durch Christus, den Gottmenschen und Erlöser vermittelten Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und untereinander unter Vergleichung der Konfessionen und Religionen. „In der Geschichte des Christentums, das in die verschiedensten persönlichen und Volksindividualitäten eingeht, wiederholt sich noch einmal die ganze Mannigfaltigkeit der allgemeinen Religionsgeschichte nach ihren individuellen Arten und geistigen Entwickelungsstufen in höherer Ordnung unter der Potenz des anzueignenden und individuell auszugestaltenden Christentums; aber wie die ganze Geschichte der vorchristlichen Religionen in ihrer Grundlage und den Höhepunkten ihrer Entwickelung bei den einzelnen Völkern dem Christentum als der vollkommenen Religion oder Gottesgemeinschaft zustrebt, wie dies ihr einheitliches Ziel bildet, so hält es auch wieder die verschiedensten Auffassungen seiner selbst und der Religion überhaupt, die von ihm ausgehen, als die über alle individuellen Verschiedenheiten übergreifende Macht zusammen und ergänzt ihre Einseitigkeiten, läßt sie, wenn sie dessen inne werden, sich wieder zusammenschließen zu höherer Einheit, zu vollerer Erfassung, auch zu reicherer intellektueller und ethischer Ausgestaltung seines Wesens und damit des Reiches Gottes. Das ist der Gang der Religions- und Kirchengeschichte in großen Zügen; daraus ergiebt sich die großartigste und umfassendste Apologie des Christentums als Religion der universalsten, umfassendsten Individualität Christi, welche alle anderen Individualitäten an sich zieht, um sich in ihnen individuell auszugestalten und sie damit zugleich über ihre Beschränktheit hinauszuführen und zusammenzuschließen zum weltumfassenden Reiche Gottes" (S. 26).

Die Durchführung einer solchen Apologetik erforderte allerdings ein Werk für sich und die genaueste Kenntnis der Religions- und Kirchengeschichte, wie sie bloß aus den vorhandenen Kompendien gar nicht zu erlangen ist, weshalb ich in meiner „Spekulativen Theologie" die Religionsgeschichte auch auf viel breiterer Basis anlegen mußte. Gewiß kommt es für die Apologetik schließlich darauf an,

was aber nicht so leicht ist, als es scheinen könnte, das Wesen der bedeutenderen Religionen in einer möglichst einfachen prägnanten Formel zusammenzufassen zum Zweck abschließender Vergleichung mit dem Christentum, und dem haben auch diejenigen Theologen, welche Schleiermachers Konzeption einer Apologetik auszuführen gesucht, mehr oder weniger Rechnung getragen. So bespricht schon K. H. Sack in seiner „Christlichen Apologetik" (2. Aufl. 1841, S. 92—114) die vor- und nichtchristlichen Religionen in ihrem Verhältnis zur christlichen und zwar nacheinander die indische, persische, ägyptische, griechische, skandinavische, mohammedanische und jüdische Religion, wobei freilich schon mißlich ist, daß die Zeitfolge gar nicht berücksichtigt ist; die vier ersten sind offenbar nach Hegel geordnet. J. A. Dorner (Glaubensl. 2. Aufl. I, S. 669 ff.) läßt die Apologetik in die Religionsgeschichte auslaufen, indem er der vorher entwickelten Glaubenserkenntnis von Jesus als Gottmenschen und damit Vollender der Religion und Offenbarung die Aufgabe stellt, in der vorchristlichen Geschichte die Vorbereitung oder das Werden der absoluten Religion nachzuweisen, in Christi Erscheinung aber ihre Verwirklichung. Jedoch hat er die Lösung dieser Aufgabe nur summarisch in Angriff nehmen können, da er sonst seiner Apologetik noch einen eigenen religionsgeschichtlichen Band hätte anfügen müssen, den er bei seiner Krankheit um so weniger ausarbeiten konnte, als ihm vor allem noch die Herausgabe seiner „Speziellen Dogmatik", die uns in der That ein besonders teures Vermächtnis an die Kirche sein muß, am Herzen lag. So hat er sich beschränkt auf eine mehr zusammenfassende Charakteristik des Heidentums und nur zwei Hauptformen eingehender unterschieden, die orientalische und occidentalische (S. 684 ff.). Im wesentlichen läßt sich dieser Unterschied auf den schon von Schleiermacher geltend gemachten zwischen ästhetischen und teleologischen Religionen zurückführen, d. h. Religionen, die überwiegend in Naturbestimmtheit beharren, und Religionen, in denen es zu stärkerer Selbstthätigkeit kommt. Natürlich ist dieser Gegensatz nur ein relativer; ganz ohne sittliche Elemente ist keine Religion; selbst der Ahnen- und Häuptlingskult der Naturvölker enthält dieselben und ist die Grundlage für ihre Gesellschafts-

ordnungen. Immerhin fehlt den Naturvölkern die Aktivität der Kulturvölker, und so besteht auch für ihre Religionen jener Unterschied noch in weit größerem Maße als zwischen denen der heidnischen Kulturvölker des Ostens und Westens. Sie haben allesamt eine auf die Religion gegründete Moral aufzuweisen, und, wenn diese letztere auf dem Boden des orientalischen Pantheismus wesentlich negativ abschließt, so ist gerade die religiöse Volksmoral doch auch im Orient durchaus positiv; die alt-arische wirkt auch noch in die der brahmanischen Gesetzbücher hinein und hat dann noch eine höhere Stufe erreicht in der zarathustrischen, zu welcher wieder die confucianische eine Parallele im fernsten Osten bildet, während die Religionen des klassischen Altertums in Europa doch auch nur Sprößlinge des alt-arischen oder indogermanischen Stammes sind. Hieraus erhellt schon, wie wenig noch mit jenen allgemeinen Unterscheidungen im Ganzen des Heidentums ausgerichtet ist, so wichtig und wertvoll sie auch sind und so gewiß die Apologetik, wie auch eine von derselben unabhängige Religionsvergleichung das Heidentum auch als eine relative Einheit im Unterschied von den monotheistischen Religionen, die als solche doch auch wieder eine Einheit bilden, zusammenfassen muß. Aber ein genaueres Eingehen auf die einzelnen heidnischen Religionen ist für die Apologetik noch aus einem andern Grunde notwendig. Denn sie hat das Wesen des Christentums nicht bloß durch den Vergleich desselben mit den andern Religionen klarzulegen, sondern es auch durch den Vergleich der verschiedenen christlichen Konfessionen als die gemeinsame Grundlage und das sich in ihnen individualisierende Prinzip zu ermitteln. Wieweit sich an die konfessionellen Spaltungen in der Christenheit Unchristliches angesetzt, das die gemeinsame Grundlage aufzulösen droht oder fraglich erscheinen lassen kann, das müßte ja auch dabei mit in Betracht gezogen werden, auch wenn damit die Apologetik in die Polemik übergreift; dann ergiebt sich aber sofort die weitere Frage: Woher dies Unchristliche in der geschichtlichen Entwickelung des Christentums? und da liegt es doch am nächsten, soweit es ganze Völker noch neben dem Christentum beherrscht, es aus einer noch unüberwundenen Nachwirkung ihres früheren Heidentums zu erklären. Wir sind aber weit davon entfernt, die Ent-

stehung der verschiedenen christlichen Kirchengemeinschaften nur für einen Abfall vom wahren, ursprünglichen Christentum anzusehen, zu welchem dann die Reformation einen Teil der Christenheit zurückgeführt habe; dieser selbst bildet ja in sich keine vollendete Einheit, sondern unterscheidet sich wieder nach lutherischem und reformiertem Typus, der vielen kleineren Denominationen nicht zu gedenken. Es ist für die Unterschiede innerhalb der evangelischen Kirche doch nicht zufällig und gleichgültig, daß Luthers Reformation im Herzen Deutschlands geboren und erwachsen ist, die reformierte Schwesterkirche dagegen an Deutschlands Grenzen ihre Heimat hat. Zwar war auch Zwingli gewiß ein echter Deutscher, aber, wie sich die deutsche Sprache in eine Vielheit von Mundarten gliedert, so individualisiert sich auch die deutsche Volksindividualität und die deutsche Frömmigkeit auf verschiedene Weise in verschiedenen Stämmen und hervorragenden Vertretern derselben, und man wird diese Differenz gewiß mit in Anschlag bringen müssen, um den Unterschied zwischen der sächsischen und der schweizer Reformation zu verstehen. Calvin steht schon unter dem Einfluß beider, nimmt insofern eine Mittelstellung ein, aber bringt in das germanische Element einen romanischen Einschlag hinzu. Man kann das gerade für wertvoll erachten, weil das Christentum nicht in einer Nation aufgeht, sondern für alle bestimmt ist und sie durch ein höheres religiöses Band zusammenschließen soll; man kann aber auch geltend machen, daß das Christentum in jedem Volk nach dessen Eigenart sich eigentümlich darstellen müsse und daher die rein nationale Ausgestaltung den Vorzug verdiene, ohne weiteren Zusammenschluß der Konfessionsverwandten anderer, zumal der Nachbarländer auszuschließen. Dieselbe Differenz in der Beurteilung entsteht auch, wenn wir die Entwickelungsgeschichte der heidnischen Religionen verfolgen. Sie berühren sich vielfach und vermischen sich auch teilweis im Anschluß an politische Veränderungen. Den einen erscheint da als das Wertvollste die rein nationale Entwickelung der Religion, die auch die von außen kommenden Einflüsse sich sofort nach seiner Eigenart assimiliere (so Stuhr in seinem Buch „Bildung und Umformung der hellenischen Religionsformen“); den andern gilt die Befreiung aus dem engen Gesichtskreis des nationalen Partiku-

larismus durch Weltverkehr und Kreuzung der Nationen als wichtigster Faktor für die weitere Entwickelung (so sieht Hegel in der Unterwerfung aller Völker und ihrer Götter unter den Jupiter Capitolinus die unmittelbare Vorbereitung des Christentums). Wie man sich nun auch in dieser Alternative entscheiden mag, jedenfalls muß die Völkerpsychologie herangezogen werden, um die Differenzen innerhalb einer Weltreligion zu erklären, wie ja entsprechende Differenzen sich auch innerhalb anderer Religionen, die sich über verschiedene Völker ausgebreitet, im Buddhismus und Islam finden. Wenn wir nun die Ausbreitung des Christentums durch die verschiedenen Provinzen des römischen Reichs in den ersten Jahrhunderten verfolgen, so begegnen uns in den meisten Provinzialkirchen Erscheinungen, die an die alte Landesreligion auch im christlichen Gewand erinnern oder vielmehr zeigen, wie der Volkscharakter, der auch der alten Religion sein individuelles Gepräge gegeben, die neue sich doch auf seine individuelle Weise aneignet und so gewissermaßen von innen heraus in dieselbe hineinwächst. In der eigentlichen Hellas, in Korinth hat der Apostel doch schon mit solchen Christen zu thun, die nach Weisheit fragen und die Erkenntnis über die Liebe stellen, und die kirchlichen Parteiungen daselbst, die sich noch zur Zeit des Klemens wiederholen und ihn zu seinem Brief veranlassen, entsprechen den politischen Parteiungen, die in den hellenischen Freistaaten von dem lebendigen Gemeindeleben unabtrennlich waren. In Kleinasien war von jeher der religiöse Synkretismus zuhause; schon der Kult der ephesischen Artemis ist synkretistisch. So folgt hier sofort gnostischer Synkretismus dem Christentum auf dem Fuße nach; asketische Weisheitskrämer setzten sich zuerst in Kolossä fest. Phrygien war das Stammland schwämerischer Naturkulte; durch das Christentum erwächst an ihrer Stelle der edlere, versittlichte Enthusiasmus des Montanismus. In Syrien bestand der semitische Baal-Astartekult mit Abwechslung von Wollust und Selbstpeinigung; nach Überwindung der ersteren durch das Christentum, obschon ihr die syrische Gnosis noch Vorschub leistete, erhält sich die letztere, immerhin gemildert, in der ernsten Askese Tatians und erreicht nachher wieder ihren Gipfel in den Säulenheiligen. In Persien

war der zoroastrische, in Mesopotamien der uralte babylonische Dualismus zuhause; er macht in neuer Mischung der heimischen mit christlichen Elementen als Manichäismus noch einmal einen Eroberungszug durch die Länder des alten babylonischen und persischen Weltreichs, und selbst bei den Kirchenlehrern des Ostens, die den Naturalismus dieses gnostischen Dualismus mit der gesteigertsten Freiheitslehre bekämpfen, bleibt ein dualistischer Zug in der nestorianischen Christologie, der hier freilich auf das Verhältnis von Gottheit und Menschheit bezogen wird. Umgekehrt bestimmt dies Verhältnis als Einheit der von Ägypten ausgegangene Monophysitismus in Nachwirkung des alexandrinischen Neuplatonismus, der übrigens seine synkretistisch-gnostischen Auswüchse selbst bekämpft hat, während die alten alexandrinischen Kirchenlehrer sich beiden gegenüber zwar nicht durchweg, aber gerade prinzipiell ablehnend verhalten; denn Klemens verwirft ebenso wie Origenes sowohl die gnostische Freiheitsleugnung, als auch die neuplatonische Emanationslehre [1]). Dagegen dürfte es sehr wohl möglich sein, daß die altägyptische, auch damals noch lebendige Anschauung von der täglichen und jährlichen Selbstverjüngung des Sonnengottes dem Origenes die kühne spekulative Idee der ewigen Zeugung des Sohnes durch Gott den Vater nahelegte. Man sieht, ich gehe einerseits viel weiter als A. Harnack, der nur von einem Einfluß des Hellenismus auf das christliche Dogma spricht; das, was er Hellenismus nennt, ist auch gar nicht mehr der reine altgriechische Geist, sondern das, was man längst schon orientalische Philosophie genannt hat, und es können darin auch Elemente sein, die der althebräischen Religion viel näher stehen als dem Griechentum; ich weiß nicht, ob ein Einfluß des Philo und durch ihn der LXX auf den Neuplatonismus nachweisbar ist; aber sicher hat er sich mit der altägyptischen Religion beschäftigt, über deren My-

1) Vgl. Ritter, Geschichte der christl. Philos. I, S. 303: „Nur, wenn die Offenbarung Gottes im Sohne vollkommen ist, kann nach Klemens unsere Sehnsucht nach Erkenntnis Gottes befriedigt werden. Aufs entschiedenste setzt er dies der Emanationslehre und den Lehren der Gnostiker von der Notwendigkeit entgegen, daß alles, was von Gott ausgehe, beschränkt und unvollkommen sei.“ Über Origenes vgl. mein Sic et non S. 43.

sterien Jamblich geschrieben. Daß aber im alten Ägypten neben dem Polytheismus wenigstens teilweise auch ein reinerer Monotheismus bestand, ist von den namhaftesten Forschern anerkannt, und hier sind Berührungspunkte mit der mosaischen Religion nicht abzuweisen. Ebenso hat die griechische Philosophie schon in ihren Anfängen Einflüsse vom Orient erfahren und, so wenig ich Röths Übertreibungen huldige, so wenig scheint es mir doch ganz aus der Luft gegriffen sein zu können, worauf die alten Apologeten so bestimmt immer wieder zurückkommen, daß einigen altgriechischen Weisen auch die Religion der Juden nicht so ganz unbekannt geblieben sei. Wie dem jedoch auch sei, Wahrheitsmomente finden sich allenthalben, in den verschiedensten Religionen und Philosophieen, und selbst die Unwahrheit und Lüge besteht nur dadurch zeitweise, daß sie sich an eine unbestreitbare Wahrheit ansetzt. Wenn die alten Apologeten und Kirchenväter daher für den Wahrheitserweis und die Ausgestaltung der christlichen Lehre auch sonstige Religion und Philosophie heranziehen, so kann ich darin, wenigstens im Prinzip, noch keine Verfälschung des Christentums sehen, und dies unterscheidet meinen Standpunkt von dem Harnacks. Dasselbe Problem, das die Dogmengeschichte bietet, ist ja auch schon in der biblischen Theologie vorhanden; ich will vom Neuen Testament ganz absehen, auch von der Engel- und Teufellehre, sowie dem Auferstehungsglauben des nachexilischen Judentums; ich bin, zumal bei einer durch seinen Monotheismus und Partikularismus so nach außen abgeschlossenen Religion wie dem Judentum, prinzipiell abgeneigt, Entlehnungen von außenher anzunehmen, und halte es auch im allgemeinen in der Religionsgeschichte für geboten, jede Religion möglichst aus sich zu erklären. Aber berührt es nicht die ganze Grundlage des geschichtlichen Monotheismus, wenn auch die biblische Schöpfungsgeschichte von den Babyloniern stammt? Sie ist doch nimmermehr darum aufzugeben; vielmehr enthält sie eine innere und ewige Wahrheit, daß Gott die Welt geschaffen und zwar in einer geordneten Folge von Schöpfungsstufen, wie sie auch die Naturforschung anerkennt, und wenn ich nun weiter annehme, daß die Juden sie nicht erst im Exil von den Babyloniern adoptiert, sondern aus ihrer mesopotamischen Urheimat gemäß ihren

Überlieferungen mitgebracht, so ist sie mir darum nicht mehr oder weniger wahr, sondern nur ein uraltes Zeugnis für einen reineren Gottesglauben schon in der Urzeit und ein reiner Ausdruck des ursprünglichen religiösen Abhängigkeitsgefühls, das für alle Religion vorausgesetzt werden muß, auch für das Heidentum, da eben sonst der Glaube an eine göttliche Macht gar nicht zu erklären ist, sehr wohl aber sich die heidnische Vermischung derselben mit Naturerscheinungen oder Stammesahnen und Stammeshäuptern daraus erklärt, daß das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit sich vermittelt durch das der relativen Abhängigkeit von der Natur, den Vorfahren und der physisch-ethischen Gesellschaftsordnung, die das Leben des einzelnen bedingt und normiert. Es kann ja nicht fehlen, mag das Freiheitsbewußtsein noch so gering entwickelt sein, daß es doch hervorbricht gegen bloße Naturerscheinungen, die doch wieder mit andern wechseln und sich gegenseitig bedingen, oder gegen Menschen, die selbst dem Tode unterworfen sind oder waren; aber, da beides zusammen empfunden wird, die relative und die absolute Abhängigkeit, kann sehr leicht auch die höchste Macht mit den Mächten, die von ihr stammen und auf sie zurückweisen, zusammengeschaut und auf mannigfaltige Weise vermischt werden, ohne daß sich auch dafür eine ursprüngliche Notwendigkeit nachweisen läßt, so wenig als für die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit. Wie sich aber aus dieser auch die Verbreitung des Heidentums erklärt, so umgekehrt aus fortschreitender Offenbarung Gottes in der Geschichte eine Gegenwirkung gegen dasselbe, die kräftigste und nachhaltigste in dem Volke Israel durch Mose und die Propheten, aber auch eine verborgene in der Heidenwelt durch den *λόγος σπερματικός*, um wieder in der Sprache der Kirchenväter zu reden. Durch die Geschichte der heidnischen Religionen geht ein entgegengesetzter Zug, eine Bewegung nach unten zu fortschreitender Vergröberung des Polytheismus, zum unsinnigsten Idol- und Fetischkult, auch zu sittlicher Verrohung, ebenso aber auch eine Tendenz nach oben zu fortschreitender Vergeistigung und Ethisierung der Götter und ihrer Verehrung, ja eine Tendenz zum Monotheismus, die dann auch den philosophischen Trieb entbindet und selbst über seine pan-

theistischen Verirrungen wieder hinausleitet. Die neuen Entwickelungsstufen können unter Umständen die Gestalt neuer Religionen annehmen, wie China deren zwei, den Confucianismus und Taoismus, Indien gar drei, den Brahmanismus, Buddhismus und Jainismus hervorgebracht. Noch höher, weil dem Theismus näher steht die Reformation der iranischen Volksreligion durch Zarathustra. Der Islam, der den arabischen Polytheismus beseitigt hat, ist freilich schon unter direktem Einfluß des jüdischen Monotheismus entstanden.

Es entsteht nun die schwierige Frage nach dem Unterschied von Arten und Stufen in der Religion, der für die Anordnung und Gliederung der Religionsgeschichte, für die Religionsvergleichung und für die Apologetik von höchster Wichtigkeit ist. Es wäre sehr verhängnisvoll für die wissenschaftliche Würdigung der alt- und der neutestamentlichen Religion, wollte man sie nur als Entwickelungsstufen der semitischen Naturreligion bezeichnen, und selbst, wenn man die eine solche Entwickelung begleitende und leitende göttliche Kausalität nicht leugnen wollte, würde man dem Neuen und Eigenartigen, das den hebräischen Monotheismus und erst recht das Christentum vor allen anderen semitischen Religionen und selbst vor dem Islam auszeichnet, nicht gerecht werden. Anderseits kann man aber nicht bloß natürliche Religion und Offenbarungsreligion als Arten einander entgegensetzen; denn diese letztere zerfiele ja sofort wieder in zwei Arten, das Judentum und das Christentum, und, wenn man sich dafür auf zwei verschiedene Offenbarungsakte Gottes berufen wollte, so böte das Alte Testament selbst auch wieder deren mehrere dar, die doch nur verschiedene Entwickelungsstufen innerhalb desselben, aber keine neue Religion ergeben; sodann ist aber auch im Alten und Neuen Testament nicht alles auf neue Offenbarung zurückgeführt, sondern, wie das Neue Testament auf das Alte zurückweist, so auch wieder beide Testamente auf eine natürliche Religion und auch Sittlichkeit. Auch der Unterschied von Monotheismus und Heidentum kann keinen Artunterschied begründen; denn ein relativer Monotheismus läßt sich als Ausgangspunkt aller heidnischer Religionen nachweisen und kommt auch wieder als Durchgangspunkt in der Entwickelung der-

selben vor, wird wenigstens von den Edleren und Gebildeteren, zumal in philosophischer Entwickelung erreicht, während umgekehrt die Geschichte des jüdischen Volks Rückfälle ins Heidentum zeigt. Auch Schleiermachers Unterscheidung von ästhetischen und teleologischen Religionen ist, wie schon oben angedeutet, nur ein relativer. Kommen wir aber überhaupt bei der Religionsvergleichung über relative Unterscheidungen hinaus? Auf dem Gebiet der Naturforschung ist noch immer großer Streit, wieweit der Artbegriff in der Natur zu Recht besteht und wieweit die Artunterschiede auf Entwickelungsstufen oder Übergänge zurückzuführen sind. Viel schwieriger scheint es noch, auf dem Gebiet des geistigen Lebens innerhalb derselben menschlichen Gattung eine qualitative Unterscheidung durchzuführen, die der Artunterscheidung in der Natur entspricht [1]). So wenig der Mensch aus dem Tier sich entwickelt haben kann, da die begabtesten Tierseelen sich nicht über die ihnen erfahrungsmäßig gesetzten Schranken, nicht einmal im Verkehr mit Menschen, zum Geist potenzieren können, so wenig darf man mit Louis Agassiz die Menschenrassen zu Menschenarten verfestigen. Die Anthropologie hat sich lange vergeblich bemüht, sie auf eine bestimmte kleinere oder größere Zahl zurückzuführen und sieht sich jetzt genötigt, überall teils Mischungen, teils Übergänge anzuerkennen, so daß sie nur noch von konstant gewordenen Typen spricht [2]), die aber immer, mögen sie auch teilweis bis in prähistorische Zeiten hineinreichen, nur für einen Durchschnitt der wirklichen Individuen gelten und etwas Fließendes und Veränderliches an sich haben, so daß auch über Zahl und Abgrenzung solcher Typen sich nur wenig definitiv feststellen läßt [3]). Da die physische Anthropologie zu ihrer Fixie-

1) Ratzel bezeichnet in seiner „Völkerkunde" (1885 I, S. 3) als Aufgabe derselben den Nachweis der Übergänge und des Zusammenhangs der Menschheit, die ein Ganzes sei, dessen Teile, die Rassen und Völker, nicht Klüfte, sondern nur Gradunterschiede voneinander trennen.

2) Topinard, Anthropologie 1888 (aus dem Französ.) S. 442 ff.

3) A. de Quatrefages hat zuletzt Introd. T. II seine 172 Menschenrassen auf einen weißen, einen gelben und einen schwarzen Grundtypus zurück-

rung nicht ausreicht und es sich bei dem Unterschied der Typen zugleich um geistige Eigentümlichkeiten handelt, die bei Vergleichung der Völkergruppen untereinander als Durchschnittsergebnis hervortreten, so hat man die sprachlichen Grunddifferenzen zur ethnologischen Klassifikation herangezogen [1]), die in uralte Zeiten zurückgehn, obgleich manche Forscher keinen vollständigen Parallelismus anerkennen. Die von Friedrich Müller (Allg. Ethnogr. 2. Aufl. 1879; Grundriß der Sprachwissensch. 1876 ff.) durchgeführte Parallelisierung kann nicht genügen; denn er knüpft einerseits nach Häckels Vorgang die physische Klassifikation prinzipiell an die Haarbeschaffenheit, was ein noch künstlicheres System ergiebt als das Linnéische Pflanzensystem; andererseits unterscheidet er die Ursprachen, deren er eine sehr große Zahl annimmt, nur nach ihrem jetzt bekannten grammatischen Bau, ohne zu erwägen, ob denn dieser von Anfang so fertig gewesen und nicht selbst noch Vorstufen der Entwickelung voraussetze, die sich bei anderen Sprachen finden, und ohne den Wurzelschatz einer Sprachfamilie mit dem anderer auf etwa gemeinsame Urwurzeln hin zu vergleichen. So gewiß nun aber die Sprachen zur Aufstellung einer wissenschaftlichen Völkertafel unentbehrlich sind, so gewiß auch die weiteren geistigen Eigentümlichkeiten der Völker. Es fragt sich dabei, was sie für die Kultur geleistet, welche Stufe der Gefühls-, Verstandes- und Willensentwickelung sie im Durchschnitt und in ihren bedeutendsten Vertretern erreicht, und so muß auch ihr religiöses Leben wesentlich mit in Betracht kommen, das mit ihrem ganzen geistigen Leben und den Naturbedingungen desselben mehr oder weniger verwachsen ist und jedenfalls seine idealste Entfaltung und höchste Steigerung ist, aber auch in den verschiedenen Völkertypen unverkennbar und vielfach höchst charakteristische Unterschiede zeigt. In dem naturhaften

geführt, die sich westlich, nördlich und südlich des mittleren Gebirgsstocks Asiens aus der Urmenschheit differenziert.

1) Kunze, Sprache und Religion 1889 hat mit Recht und Energie auch die Wichtigkeit der Sprachphilosophie und vergleichenden Sprachforschung für die Theologie geltend gemacht.

Charakter der primitiven Religionen, in der anfänglichen Ungeschiedenheit der natürlichen Stammes- und Volksgemeinschaft, die zugleich Sprachgemeinschaft ist, der rechtlich-sittlichen Staatsgemeinschaft und der religiösen Kultgemeinschaft ist die ethnologisch-linguistische Gliederung zunächst dieser sogen. Naturreligionen begründet[1]), aber auch die Schwierigkeit, sie nach inneren religiösen Unterschieden scharf voneinander abzugrenzen; denn obgleich solche auch mit den Volksindividualitäten gegeben sind, sind auch diese äußerst schwierig auf eine kurze Formel zu bringen, und sowohl diese, wie die religiösen Unterschiede erscheinen äußerst gering im Vergleich zu der Differenz, die bei den Kulturvölkern in ihrem Nationalcharakter, ihren Kulturen und Religionen besteht, obgleich auch diese vor ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung in einem Zustand der Naturhaftigkeit, auch in religiöser Hinsicht, sich befanden, der, soweit nachweisbar, dem der Naturvölker äußerst ähnlich ist. Die individuellen Anlagen der Völker treten eben in diesem Anfangszustand noch relativ wenig hervor, sondern erst stärker in dem Maße, als sie sich aus ihm herausarbeiten und an der geschichtlichen Aufgabe der Menschheit beteiligen. Darauf beruht eben der durchgreifende Unterschied zwischen den überwiegend passiven oder doch nur receptiven Naturvölkern und den überwiegend aktiven Kulturvölkern, obwohl auch er fließend ist und so viele Mittelglieder und Übergänge aufweist, daß die allgemeine Wesenseinheit der menschlichen Gattung nicht in Frage gestellt werden darf. So darf aber die verhältnismäßig große Ähnlichkeit im Anfangszustand aller Völker, auch im religiösen, nicht hindern, eine Grunddifferenz in ihrer Begabung anzuerkennen und auch von vornherein in der religionsgeschichtlichen Einteilung zum Ausdruck zu bringen. Es ist auch in den Naturreligionen beider Völkerklassen trotz aller Ähnlichkeit ein tiefgreifender Unterschied zu konstatieren: Bei den Naturvölkern hat der Ahnenkult ein prinzipielles Übergewicht über den Naturkult, soweit dieser überhaupt sich entwickelt hat; bei den Kultur-

---

1) Vgl. Max Müller, Einl. in d. vergl. Rel., S. 128.

völkern geht fast überall gleichmäßig Ahnen- und Naturkult nebeneinanderher. Die Naturvölker sind als solche eben vorherrschend Nomaden, Wandervölker und als solche gleichgültiger gegen die Natur [1]), von ihren Erscheinungen nicht in dem Maße abhängig, als die seßhaften, ackerbautreibenden Kulturvölker (Ägypter, Mesopotamier u. s. w.; auch die alten Arier setzt Ratzel III. S. 4 schon den nomadisierenden Hirtenvölkern entgegen; wenigstens sei kein arisches Volk nomadisch geblieben). Zahlreiche Halbkultur-Völker bilden allerdings eine Mittelklasse. Jede dieser Klassen läßt sich nun ganz analog der naturgeschichtlichen Einteilung der Naturreiche in Familien und Arten gliedern. Es giebt Völkerfamilien und Einzelvölker. In diesen haben wir nicht bloß physische, sondern auch geistige und religiöse Individuationscentra zu sehen. Doch führt das Individuationsprinzip, das die gesamte menschliche Entwickelung beherrscht, über sie hinaus zu immer neuen Individualisierungen in einzelnen Stämmen und einzelnen Menschen. Freilich bleibt bei den meisten die Individualität überwiegend unter der Potenz der allgemeinen Stammes- und Volksindividualität, während bedeutendere Persönlichkeiten mehr oder weniger einwirken auf die Weiterentwickelung des Volkslebens und je nach ihrer Begabung und Sinnesart auch auf die der Religion. Hier kommt der Begriff der Entwickelungsstufen zur Anwendung, wie wir solche auch schon im Pflanzen- und Tierreich wenigstens Individuen derselben Art durchlaufen sehen. Es läßt sich hierbei auch für alle Völker ein allgemeines Entwickelungsgesetz aus dem Wesen der menschlichen Natur feststellen, welches die Erfahrung bestätigt, nämlich, daß sie fortschreiten vom naturhaften gefühls- und triebmäßigen Leben zu einem bewußt geistigen und selbstthätigen sittlichen Leben. Es vollzieht sich dies auch in der Entwickelung des religiösen Lebens; dasselbe erweitert sich auf dem Grunde des Gefühls

---

1) Wie das Kropf (Das Volk der Xosa 1889, S. 97) von den Kaffern bezeugt. Schon Varro de re rust. II. 1, 4 unterschied nach Dikaiarch drei Epochen der menschlichen Kultur: gradus naturalis, vita pastorica, agricultura.

immer mehr zum religiösen Denken und Handeln. Schelling (und nach ihm V. v. Strauß, Ägypt. Götterl. II) hat tiefsinnig diesen Fortschritt in der Religionsentwickelung auf eine dreifache, eine naturhafte, intellektuelle und geistig-freie Willenspotenz in Gott selbst zurückgeführt, der doch das principium agens aller Entwickelung im letzten Grunde ist, aber auch von Weltaltern gesprochen, in denen sich makrokosmisch die Entwickelungsstufen des Individuums wiederholen. Vergleicht man nun die Volksindividualitäten miteinander, so erscheinen auch diese Arten wieder als Stufen, infolge der Verschiedenheit der Entwickelungsgrenzen, die den einzelnen Völkern und ihren bedeutendsten Individuen gesetzt sind. Umgekehrt aber können auch besonders dafür begabte Individuen auf religiösem Gebiete artbildend werden, indem sie kraft göttlicher außerordentlicher Offenbarung zunächst in ihrem Volk eine religiöse Entwickelung einleiten, die aus seinem bisherigen Zustand nicht zu erklären ist; dies sind die eigentlichen Religionsstifter und als solche im strengsten Sinne des Wortes, sofern nur eine göttliche außerordentliche Offenbarung den Grund zu einer neuen Religion legen kann, können nur zwei anerkannt werden: Mose und Jesus von Nazareth. Durch Mose löst sich die Religion des Volkes Israel als eine neue die Religion aller anderen Völker überragende aus der Reihe der semitischen Religionen heraus. Durch Jesus löst sich ebenso das Christentum als die schlechthin vollkommene Religion, der alle anderen zustreben, ohne sie zu erreichen, aus der israelitischen Religion heraus. Will man Naturanaloga haben, so fehlen auch diese nicht. Der Übergang vom Pflanzen- zum Tierreich ist ein Wunder, ein zweites noch größeres der Übergang vom Tierreich zum Menschen. Wie nach Okens Ausdruck das Tierreich der auseinandergelegte Mensch, wie der Mensch die Vereinigung des in ihm zusammengefaßten Tierreichs mit selbstbewußtem Geiste ist, so ist der Gottmensch Christus nach Irenäus recapitulatio plasmatis in semetipso, compendium generis humani. Man möge sich um so weniger an diesem Ausdruck stoßen, als nach Schleiermacher jeder Mensch durch Ausprägung seiner Individualität im ergänzenden Zusammenschluß mit seinen Mit-

menschen ein Kompendium der Menschheit werden soll. Jedenfalls ist aber das Wunder der Menschwerdung Gottes beseligender und begreiflicher und für die Verwirklichung unserer religiös-sittlichen Bestimmung wirksamer als das Zufallswunder der Menschwerdung des Tieres.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Notiz über ein neugefundenes Fragment einer bisher unbekannten Pilatuslegende.

Von

Lic. Dr. Clemen in Halle a./S.

Bereits im Dezember 1892 erschien im Newbery House Magazine von der Hand des Rev. A. Baker ein Bericht über ein während der abessynischen Expedition unter Lord Napier von einem englischen Marineoffizier dort gefundenes äthiopisches Manuskript oder vielmehr das einzige dem Herausgeber bekannte Blatt davon, das der Eigentümer einem Freunde geschenkt hatte (!); das übrige ist trotz seitheriger Nachforschung nicht wieder aufzufinden gewesen und wahrscheinlich zugleich mit jenem Offizier bei einem Schiffbruch untergegangen. Wir sind also in der That nur auf dies eine Blatt angewiesen, auf das ich, da es bisher in Deutschland nicht beachtet und sein Inhalt anders woher nicht bekannt zu sein scheint, Kundigere kurz aufmerksam machen möchte.

Der Herausgeber beschreibt das Pergament als elf Zoll breit und acht hoch, auf beiden Seiten in vier Kolumnen von je sechzehn Zeilen — nur die eine enthält nach drei Zeilen Text eine gleich zu beschreibende Illustration — mit sehr deutlichen, tiefschwarzen Schriftzeichen bedeckt. An drei Stellen finden sich rote Initialen und außerdem hie und da Trennungszeichen in Form von Kreuzen, die aus je fünf voneinander abgesetzten roten und in die Ecken

eingeschobenen schwarzen Quadraten bestehen. Die Miniatur ist von einem dicken inneren und einem schmalen äußeren, zinnoberroten Rand umschlossen und der Höhe nach durch ein rotes Band in zwei ungleiche Hälften geteilt. In dem oberen Feld ist die Grablegung Jesu durch Joseph von Arimathia, einen weißbärtigen Mann mit flachem Hut auf dem Kopfe, und fünf Frauen von bräunlicher Gesichtsfarbe und tiefschwarzem Haar dargestellt; darunter ist ein Mann in priesterlicher Kleidung und mit zum Gebet erhobenen Händen abgebildet, dessen Gesichtsausdruck Baker im Unterschied von dem der Frauen europäisch findet. Das Alter der Handschrift betreffend setzt er sie ins 16. Jahrhundert, was auch (seiner brieflichen Mitteilung an mich zufolge) der Erzbischof von Canterbury, D. Benson, bestätigt hat. Professor Strzygowski in Graz schreibt mir, er würde, aber nur auf gut Glück, das 17. Jahrhundert annehmen.

Was den Text angeht, so hat nun freilich Baker oder vielleicht schon sein Gewährsmann, Mr. James von Kings College, Cambridge (wohl der Mitherausgeber der Psalmen Salomos und der Entdecker des Testaments Abrahams) die einzelnen Kolumnen in falscher Reihenfolge gelesen und dadurch einen verkehrten Sinn herausgebracht. Das uns erhaltene Blatt ist nämlich in der Mitte gefaltet gewesen und hat ein oder mehrere ebensolche umschlossen, wie es vielleicht ebenfalls wieder von anderen umschlossen wurde. So müssen die zwei Kolumnen, die Baker am Anfang liest, vielmehr ans Ende gestellt werden, wo sie sich auch ausgezeichnet anschließen. Das Ganze lautet in deutscher Übersetzung, die Herr Professor Zimmern nach dem teils von Baker abgedruckten, teils für mich photographierten Text anzufertigen die Güte hatte — die Verseinteilung stammt von mir — folgendermaßen:

[1] — — zu ihm die Leintücher, indem er zu ihm sprach: [2] O mein Bruder, siehst du nicht, wie sehr duftet und herrlich ist der Wohlgeruch dieser Leintücher? Und nicht ist es wie der Geruch von Toten, sondern wie zusammengewickelter Purpur (oder Byssus) von Königen. [3] Da sprachen die Juden zu Pilatus: du selbst weißt, daß Joseph auf ihn gethan hat viel Gewürz und Weihrauch

und ihn bestattet hat mit Myrrhe und Aloe. Und dies ist die Ursache des Duftes ihres Wohlgeruchs. [4] Da sprach Pilatus zu ihnen: wenn man auch Gewürz auf die Leintücher gethan hat —, warum ist denn aber bei diesem Grab, wie drinnen auf ihm (nämlich dem Toten) Moschus und Gewürz, so auch der Hauch seines Duftes heiß? [1]) [5] Da sprachen sie zu ihm: dieser Duft, den du riechst, Pilatus, das ist eben der Duft des Gartens; die Lüfte, welche in ihnen (nämlich den Leintüchern) . . . [2]) sind es. [6] Da antwortete ihnen Pilatus und sprach zu ihnen: ihr habt euch gebahnt den Weg des Verderbens und gehet in der Irre und stürzet in einen Ort, der auf ewig kein . . . ist. [7] Sie aber antworteten und sprachen zu ihm: es ist nicht geziemend und passend für dich, zu diesem Grabe zu kommen; denn du bist der Präfekt und die Stadt wird dich vermissen. [8] Und siehe, die Ältesten der Priester und die Häupter der Juden werden erfahren diese deine Rede und That. Und es schickt sich nicht für dich, einen Krieg zu erregen unter den Juden um eines toten Mannes willen. [9] Da sprach er zu dem Centurio: O mein Bruder, siehe diesen großen Haß, mit dem die Juden Jesus hassen! Wir haben gethan ihren Willen und haben ihn gekreuzigt, und die ganze Welt geht entgegen dem Untergange um ihrer (nämlich der Juden) Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit willen. [10] Und er (sie) wünsch . . . — —

[11] — — [Aufer]stehung und Leben, der Gnade spendet jedem, der Leben giebt allen Toten. [12] Ich glaube, daß du auferstanden und mir erschienen bist. Aber nicht mögest du mich richten, weil ich dieses an dir gethan habe aus Furcht vor den Juden. [13] Und keineswegs leugne ich deine Auferstehung, o mein Herr. Ich glaube vielmehr an dein Wort und an deine mächtigen Thaten, welche du gethan hast unter ihnen. Als du am Leben warst, da erwecktest du viele Tote. [14] Und jetzt, o Herr, zürne nicht über mich, weil

---

1) James übersetzt freier oder mit Änderung des Textes: „wherefore is that sepulchre as a chamber which has in it musk and sweet spices and is warm and smells fragrant?“

2) An dieser und den ähnlich bezeichneten Stellen ist das Original unleserlich.

ich solches gethan [und gelegt habe [1])] einen anderen Leichnam an den Ort, an den man hingelegt hatte deinen Leichnam. Denn ich habe das gethan, auf daß komme Schande und Schimpf über die Lügner, welche nicht glauben an deine Auferstehung. [15] Denn ihnen (werde zuteil) Schande bis in Ewigkeit. Preis und Herrlichkeit und Kraft gebührt dir aus dem Munde deines Knechtes in alle Ewigkeit. Amen. [16] Und nachdem Pilatus dieses Gebet beendet hatte, während ausgestreckt waren seine Hände über das Grab, da kam heraus eine Stimme aus dem Munde des Toten und sprach: [17] O Herr, [öffne] die Thür deines Grabes, wie du einst geöffnet hast die Thür des Gartens [2]). Entferne den Stein, o mein Herr Pilatus, damit ich herausgehe in der Kraft meines Herrn Jesus Christus, der auferstanden ist von den Toten. [18] Da rief Pilatus in großer Freude — —

Wir haben mithin zwei Episoden zu unterscheiden: in der ersten verhandelt Pilatus mit dem Centurio und den Juden am Grabe Jesu; in der zweiten weckt er einen in dasselbe gelegten Toten auf, nachdem er vorher zu dem Herrn gebetet hat. Da in dieses Gebet die oben beschriebene Illustration eingeschaltet ist, wird sie in ihrem unteren Teil gewiß Pilatus darstellen. Die darüber abgebildete Bestattung Jesu dagegen soll wohl nur die hier vorausgesetzte Wunderkraft seines Grabes begründen —, wenngleich es auch möglich wäre, daß Joseph von Arimathia (die fünf Frauen stammen aus Luk. 8, 2 f. + 24, 10) bei jenem Wunder selbst eine Rolle gespielt habe, ja, daß er wohl gar der wieder erweckte Tote sei. Die acta Pilati erzählen nämlich in c. 12 und 15 (Tischendorf, Evangelia apocrypha² 1876, 252 ff. 271 ff. 315 f. 321. 366 ff. 381 f.) die Juden hätten ihn gefangen gesetzt, um ihn dann zu töten, aber er sei bei versiegelter Thür wunderbar befreit worden. Daraus konnte die spätere Tradition leicht machen, er sei von ihnen

1) Dies ist notwendig zu ergänzen; der Abschreiber hat es beim Umwenden ausgelassen.

2) oder: wie Du geöffnet hast die Thür des uranfänglichen Gartens. Unmöglich James: „I behold thy sepulchre, how thou hast opened it. I behold the garden before (or first), roll away the stone O my Lord Pilate“ etc. Kleinere Übersetzungsfehler sind nicht erst notiert.

wirklich umgebracht — und dann natürlich in seinem Grab beigesetzt worden. Daß dies aber durch Pilatus geschah (V. 14) wäre wiederum deshalb erklärlich, weil Joseph auch im Evangelium Petri V. 3 *φίλος Πειλάτου* heißt [1]). Zwischen diesem und der Pilatuslitteratur hat ja schon Harnack, TU IX, 2, 1893, 25ff. (doch vgl. 36, 2) und dann von Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments 1893, besonders 168ff., einige Berührungen aufgezeigt; sicherer noch hat sie irgendwie auf unsere Legende eingewirkt. Mit dem Beweise dafür verbinde ich zugleich einige andere Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Fragments.

V. 1. Vorher muß erzählt worden sein, wie Pilatus, wahrscheinlich um sich von der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu zu überzeugen, mit den Juden an das Grab gegangen sei. Der Centurio hatte dasselbe vielleicht bewacht, wie das EP 31 annimmt, während die acta Pil. c. 13 nur von *οἱ τῆς κουστωδίας* (Tisch. 254ff.) oder *οἱ στρατιῶται* (316ff., vgl. 368ff.) reden, von einem *ἑκατόνταρχος* dagegen nur unter dem Kreuz wissen. (c. 11, Tisch. 248. 309: *Λογγῖνος*, 363). Jedenfalls ist der hier erwähnte nach V. 9 auch dort beteiligt gewesen; Pilatus bringt ihm jetzt wohl vor den Juden die Grabtücher Jesu.

V. 2. Zur Anrede vgl. EP 5 *καὶ ὁ Ἡρώδης ἔφη· ἀδελφὲ Πειλᾶτε*; zu dem Gebrauch von sehen narratio Josephi c. 5 (Tisch. 469) *οὐχ ὁρᾷς τὴν εὐωδίαν τοῦ παραδείσου πλήσασαν τὸν τόπον*; endlich zu dem Schluß des Verses als entfernte Parallele Matth. 11, 8 = Luk. 7, 25.

V. 3. Ebenso beschreiben die Bestattung Jesu nur Joh. 19, 39f.: *ἦλθεν δὲ καὶ Νικόδημος . . . φέρων μῖγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν. ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων, καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν* und acta Pil. c. 11 B (Tisch. 313) *εἶτα σμύρνης καὶ ἀλόης ἑκατὸν λίτρας καὶ μνη-*

1) Gegen diese Deutung spricht noch nicht, daß dann V. 17 Joseph den Pilatus seinen Herrn nennt; denn so bezeichnen diesen auch in den Pilatusakten wenigstens die Juden sehr vielfach.

μεῖον καινὸν ἐξωνησάμενοι, ἐν σινδόνι λευκῇ ἅμα τῇ θεοτόκῳ καὶ τῇ Μαγδαληνῇ Μαρίᾳ καὶ τῇ Σαλώμῃ σὺν τῷ Ἰωάννῃ καὶ ταῖς λοιπαῖς γυναιξὶ τοῦτον κηδεύσαντες ὡς ἔθος ἐν τῷ τάφῳ κατέθεντο; dagegen Mark. 15, 46 καὶ ἀγοράσας σινδόνα, καθελὼν αὐτὸν ἐνείλησεν τῇ σινδόνι, Matth. 27, 59 καὶ λαβὼν τὸ σῶμα ὁ Ἰωσὴφ ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι καθαρᾷ, Luk. 23, 53 καὶ καθελὼν ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι, EP 24 λαβὼν δὲ τὸν κύριον ἔλουσε καὶ ἐνείλησε σινδόνι, acta Pil. c. 11 A (Tisch. 250) καὶ καθελὼν αὐτὸ ἐνετύλιξεν ἐν σινδόνι καθαρᾷ, vgl. c. 12. 15 A (Tisch. 251. 271. 273 f.), auch 15 B (Tisch. 321) und Gesta Pilati 11. 12. 15 (Tisch. 364. 366. 380. 382).

V. 4. Während die Juden V. 3 und 5 den Geruch natürlich erklären wollen — ähnlich wie das Erdbeben beim Tode Jesu in den acta Pil. c. 11 (Tisch. 248. 310. 364) und noch in mittelalterlichen Mysterien (vgl. Creizenach, Legenden und Sagen von Pilatus, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Litteratur 1874, 94) — will Pilatus daraus auf ein Wunder, ja wohl auf die Auferstehung Jesu schließen. In der That heißt es auch bei dessen Erscheinung vor dem gefangenen Joseph acta Pil. c. 15 (Tisch. 273) καὶ ὀσμὴ μύρου ἦλθεν περὶ τοὺς μυκτῆράς μου, gesta Pil. c. 15 (Tisch. 381) odoremque unguenti mirifici circa nares meas posuit; ja dasselbe wird in der narr. Jos. c. 4 f. (Tisch. 468 f.) von dem miterscheinenden Schächer gesagt: ἦν δὲ καὶ εὐωδία μεγάλη τοῦ λῃστοῦ ἡ ἐκ τοῦ παραδείσου und endlich heißt es in der anaphora Pilati § 1 (Tisch. 437, vgl. 444) von der Auferweckung des Lazarus: τετραήμερον νεκρὸν ἀνέστησεν, λόγῳ μόνῳ καλέσας αὐτόν, τοῦ τεθνεῶτος τὸν ἰχῶρα ἔχοντος, καὶ διαφθαρέντος ἐκ τῶν γενομένων σκωλήκων τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τὸ δυσῶδες τοῦ κυνὸς ἔχοντος· ὃν ἰδὼν ἐν τῷ τάφῳ κείμενον ἐκέλευσεν τρέχειν, μήτε ὅλως νεκροῦ τι ἔχοντος, ἀλλ' ὡς ἐκ παστοῦ νυμφίος οὕτως ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ τάφου εὐωδίας πλείστης πεπλησμένος. Sogar von den nur erst brennenden, ja bloß zum Tode bestimmten Märtyrern heißt es mart. Pol. 15, 2 εὐωδίας τοσαύτης ἀντελαβόμεθα, ὡς λιβανωτοῦ πνέοντος ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τιμίων ἀρωμά-

των[1]) und Eus. h. e. 5, 1, 35 *τὴν εὐωδίαν ὀδωδότες ἅμα τὴν Χριστοῦ, ὥστε ἐνίους δόξαι καὶ μύρῳ κοσμικῷ κεχρῖσθαι αὐτούς.*

V. 5. Auch von dem Garten wissen die Synoptiker und selbst die Pilatusschriften nichts, sondern nur Joh. 19, 41 *καὶ ἦν ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη κῆπος, καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινόν κτλ.* und EP 24 *καὶ εἰσήγαγεν εἰς ἴδιον τάφον καλούμενον κῆπον Ἰωσήφ.* Vgl. dazu v. Schubert a. a. O. 62.

V. 6. Bei der Unsicherheit des Textes muß das einzelne zweifelhaft bleiben; der Sinn des Ganzen ist ja klar. Pilatus sieht in der Selbstverstockung der Juden gegenüber dem durch die *εὐωδία Χριστοῦ* bezeugten Wunder seiner Auferstehung einen neuen Grund zu ihrer Verwerfung, ähnlich wie Joseph bei ihrem Anschlag auf ihn acta Pil. c. 12 (Tisch. 252, vgl. 367) *καὶ νῦν φοβοῦμαι μή ποτε φθάσει ἡ ὀργὴ κυρίου ἐφ᾽ ὑμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ὑμῶν, καθὼς εἴπατε.*

V. 7. Jetzt helfen sich die Juden damit, die ganze Verhandlung als unstatthaft zu bezeichnen, ja Pilatus zu drohen, aber nicht mit dem Kaiser, sondern den Juden.

V. 8. Auch „im EP werden, wo von den Vorstehern der Judenschaft die Rede ist, in ganz verschwommener Weise einige im Neuen Testament vorkommende Bezeichnungen zusammengestellt" (Zahn, NklZ 1893, 169). Ferner paßt die Befürchtung eines Kriegs unter den Juden nicht zu der sonstigen Beurteilung derselben als ausnahmslos der Wahrheit feindlich, erinnert aber an die epistola Pontii Pilati: (Tisch. 433f.) nisi ego seditionem populi prope aestuantis exoriri pertimuissem, fortasse adhuc nobis vir ille viveret, die paradosis Pilati § 5 (Tisch. 452) *διὰ τὴν παρανομίαν καὶ στάσιν τῶν ἀνόμων καὶ ἀθέων Ἰουδαίων τοῦτο ἐποίησα*, § 9 (Tisch. 454) *κύριε, μὴ συναπολέσῃς*

---

1) Man darf das gewiß nicht, wie auch Zahn, Pater apost. op. II, 1876, 156 sq. für möglich hält, dahin rationalisieren, daß man cum Jacobsone annimmt, inter ligna sarmentaque e balneis officinisque raptim comportata nonnulla odorata et aromatica interfuisse.

με μετὰ τῶν πονηρῶν Ἑβραίων, ὅτι ἐγὼ χεῖρας κατὰ σοῦ οὐκ εἶχον ἐπενεγκεῖν εἰ μὴ διὰ τὸ ἔθνος τῶν παρανόμων Ἰουδαίων, ὅτι στάσιν κατ᾽ ἐμοῦ ἐπήγαγον· ἀλλὰ σὺ γινώσκεις ὅτι ἀγνοῶν ἔπραξα; entfernt auch an acta 23, 7, wie die Schlußworte an die Lesart einiger Codices zu acta Pil. c. 12 (Tisch. 315) *διατί ἐποίησας τὴν κηδείαν τ(οι)αύτην ἐπὶ τῷ νεκρῷ (τοῦ) Ἰησοῦ;*

V. 9. Ähnlich EP 25 *οὐαὶ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, ἤγγισεν ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἱερουσαλήμ*; vgl. van Manen, ThT 1893, 422, v. Schubert a. a. O. 67f. 186, 2.

V. 10. Vielleicht verwies Pilatus hier, wie an den zu V. 6 angeführten Stellen Joseph, auf jene Selbstverfluchung der Juden Matth. 27, 25; aber, da der Text hier abbricht, ist das lediglich Vermutung.

V. 11. Diese weitverbreitete Auffassung des Werkes Jesu findet sich auch in der Pilatuslitteratur, besonders prägnant acta Pil. c. 18 (Tisch. 324, vgl. 391) *κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ τοῦ κόσμου.* Zu der zweiten Probehälfte vgl. Luk. 24, 34 *ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι*; zur Sache parad. Pil. § 10 (Tisch. 455), wo Pilatus, allerdings erst in Rom, die Stimme des Herrn vom Himmel hört.

V. 12. Vgl. die oben zu V. 8 citierten Stellen und Joh. 19, 8.

V. 13. In den Schlußworten verrät sich die bekannte amplifizierende Tendenz der Sage, die vielleicht an Matth. 11, 5 = Luk. 7, 22 anknüpfte.

V. 14. Eigentlich hätte das Grab, nachdem der Herr darin gelegen, unbenutzt bleiben sollen — ähnlich, wie man aus den Brüdern Jesu später Stiefbrüder machte (Sieffert, Jakobus im Neuen Testament, RE[2] VI, 1879, 465f.). Die Lügner sind wohl die Juden, die auch *διδ.* 8, 1 *ὑποκριταί* heißen, nach Matth. 15, 7; 16, 3; 22, 18; 23, 13ff. 23. 25. 27. 29. 51. Luk. 12, 56.

V. 15. Auch parad. Pil. § 9 (Tisch. 454) nennt Pilatus wenigstens seine Frau *δούλη* des Herrn.

V. 16. Das Händeausstrecken ist wohl nur Gebetsgeste (vgl. die Miniatur) nicht Heilmittel, wie I reg. 17, 21. II, 4, 34. act. 20, 10.

V. 17. Wie man auch übersetze, jedenfalls ist die Öffnung des Paradieses gemeint. Vgl. dazu acta Pil. c. 19 (Tisch. 394.) Tunc descendens in terras amantissimus dei filius Christus Jesus introducet patrem nostrum Adam in paradisum ad arborem misericordiae; c. 26 (Tisch. 406) Benedictus dominus omnipotens .... qui .... in gratiam paradisi reduxisti et in tua pinguia pascua (auch Tisch. 331 f.). Ist: der uranfängliche Garten zu übersetzen, so wäre an IV. Esra 3, 6 ... in paradiso, quem plantaverat dextera tua, antequam terra adventaret, 6, 2. Apoc. Bar. 4, 3 und Eisenmenger, Entdecktes Judentum 1711 I, 316 f. II, 295 ff. zu erinnern. Endlich klingt noch Joh. 11, 39 ἄρατε τὸν λίθον und act. 4, 7 ἐν ποίᾳ δυνάμει ἢ ἐν ποίῳ ὀνόματι τοῦτο ἐποιήσατε ὑμεῖς (vgl. 3, 12) an.

V. 18. Zu der vorstehenden Legende vgl. als Analogon die Erzählung von der Wiederbelebung eines Toten durch die Gebeine Elisas II. reg. 13, 21.

Was das Ganze betrifft, so erscheint offenbar Pilatus ebenso sehr als Freund, wie die Juden als Feinde des Christentums. Zunächst letzteres ist ja seit dem Ende des ersten Jahrhunderts auch sonst vielfach der Fall. Möglich, daß nach ihrem späteren Verhalten gegen die Christen, von dem Justin ap. I, 31. 72 E. dial. 16. 234 BC (vgl. dazu die Note bei Otto, Corpus apologetarum[3] I, 1876, 94, 6. II, 1877, 60, 11), das mart. Polyc. 12, 2. 13, 1. 17, 2. 18, 1 (doch vgl. dazu Harnack, ThLz 1883, 411) die ep. ad Diogn. 5, 17 erzählen und nach dem von dem Schlußredaktor der Apostelgeschichte wohl schon die Geschichte Pauli hie und da umgestaltet worden war, nun auch ihre Stellung gegenüber dem historischen Christus gedacht wurde: jedenfalls gelten sie vom Johannesevangelium ab bei Pseudopetrus und in den Pilatusschriften, bei Aristides c. 2, Justin ap. I, 49. 85 A. (doch vgl. 53. 88 D) dial. 26. 243 BC, Hippolyt

c. Noet. c. 18, Epiphanius haer. 38, 7, als von Anfang an gegen das Evangelium verstockt. Dem widerspricht nicht, daß zugleich Pilatus als derjenige genannt wird, unter dem (sic) der Herr gelitten habe — denn so wird von 1 Tim. 6, 13 an meist nur um des Symbols willen gesagt (vgl. Gebhardt-Harnack, Patr. apost. opp. I, 2², 1878, 128 ff. 137; Engelhardt, Das Christentum Justins 1878, 177; Bornemann, ZKG 1879, 5. 19; Zahn, Das apostolische Symbolum 1893, 34 ff. 39 ff. 68). Pilatus selbst wird mehr und mehr aus einem Gegner zu einem Gönner des Christentums gemacht, das dadurch ja den Römern am besten empfohlen werden konnte. Wie seine Frau acta Pil. c. 2 (Tisch. 223. 343 f.) als *σεβομένη τὸν θεὸν* gilt und später, zum Teil wegen des Wortes Matth. 27, 19 *πολλὰ γὰρ ἔπαθον σήμερον κατ' ὄναρ δι' αὐτόν*, zur Christin wurde (vgl. Thilo, Codex apocryphus N. T. 1832, 520 ff. und zu dem dort ausgesprochenen Zweifel an ihrer Kanonisierung schon Ludolph, Ad suam historiam aethiopiacam commentarius 1691, 419. 433, sowie nun auch Acta Sanctorum Octobris XI, 1864, 261. XII, 1867, 181 f.), so heißt auch Pilatus bei Tertullian, Apolog. 21 iam pro sua conscientia Christianus, sagt Nikodemus acta Pil. c. 5 (Tisch. 236, vgl. 353) von ihm: *μὴ καὶ ὁ ἡγεμὼν μαθητὴς αὐτοῦ ἐγένετο*; und wird gar parad. Pil. § 5. 9 f. (Tisch. 452. 454 f.) erzählt, daß er vor dem Kaiser bekennt, *ὅτι μείζων ὑπῆρχεν (ὁ Ἰησοῦς) πάντων ὧν σεβόμεθα θεῶν*, daß er, wie bereits angeführt, zu Jesu betet und eine Stimme aus dem Himmel hört: *μακαριοῦσίν σε πᾶσαι αἱ γενεαὶ καὶ αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν κτλ.* (vgl. Luk. 1, 48 und zum Ganzen den Auszug bei Fabricius, Codex apocryphus N. T. III, 1719, 504 f.). „Später bildete sich sogar die Sage aus, er habe das Volk zum Christentum gezwungen und habe alle heidnischen Tempel niederreißen lassen, sei aber von der aufgeregten Menge getötet und in den Fluß geworfen worden, der vorher Albanus hieß, dann aber nach ihm Tiber genannt wurde." (Creizenach a. a. O. 91 f., Not. 10: diese Version findet sich in einer Görlitzer Handschrift des von Pfeiffer evangelium Nicodemi genannten Gedichts; vgl. auch 107 über ein von Simrock mitgeteiltes

Kinderlied, in dem Petrus und Pilatus als auf einer gemeinschaftlichen Wanderung begriffen geschildert werden.) Auch bei den Kopten gilt Pilatus als Märtyrer [1]); die abessynische Kirche hat ihn gar als Heiligen am 25. Juni in ihrem Kalender (vgl. Ludolph a. a. O. 419; in dem bei Mai, Scriptorum veterum nova collectio IV, 1831, 92ff. beschriebenen und von Wüstenfeld (Synaxarium der Koptischen Christen 1879) nur erst zum Teil deutsch herausgegebenen Synaxarium seu Martyrologium Ecclesiae Alexandrinae Coptitarum kann ich seinen Namen nicht finden; noch weniger in den Acta Sanctorum. So könnte unsere Legende erst in Abessynien und dann zu einer Zeit entstanden sein, wo das Christentum bereits gesiegt hatte und daher auch zu seiner Verteidigung nicht mehr Pilatus ins Feld geführt zu werden brauchte, sondern vielmehr nun wieder als Mörder Jesu erschien. (So zuerst Eus. h. e. 2, 7.) Aber das Fragment enthält nichts, was auf einen so späten Ursprung hindeutete, nicht einmal, woran man bei seiner Herkunft aus Abessynien zuerst denken sollte, eine Spur monophysitischer Anschauungen. Freilich hat v. Schubert a. a. O. 54 schon EP V. 21 *καὶ τότε ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους ἀπὸ τῶν χειρῶν τοῦ κυρίου καὶ ἔθηκαν αὐτὸν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἡ γῆ πᾶσα ἐσείσθη κτλ.* für möglicherweise dieses Ursprungs erklärt (vgl. auch Zahn, NklZ 1893, 178); aber abgesehen davon, daß wenigstens für Cyrill und Sever selbst nach der Auferstehung das Fleisch Christi menschlisches Fleisch blieb (Loofs, TU III, 1. 2. 1887, 45. 55, Harnack, DG II², 1888, 336f. 341, 2. 387ff.), so sind doch auch solche phantastische Vorstellungen von dem Wohlgeruch des Leibes Christi nach dem oben zu V. 4 beigebrachten schon viel früher denkbar. Auch die Doxologie V. 15

---

1) Nur als Kuriosum stehe hier die von Thilo a. a. O. 524 übernommene Bemerkung von Fabricius a. a. O. 505**: cui fabulae ansam dedisse Christianum quendam Coptum, nomine Pilatum, notatur in libro: Nouveaux mémoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans la Levant. Tom. II. Vide Memorias Trevoltinas a. 1717, p. 1759 — sie hat aber ihr Analogon an der Notiz bei Creiznach a. a. O., 95f.: Chorier meint, der Name dieser Gebäude (in Vienne) habe mit unserm Pilatus gar nichts zu thun, sondern beziehe sich auf einen Italiener Hubert Pilati.

ist verhältnismäßig einfach; sie findet sich in dieser dreigliedrigen Form nirgends im Neuen Testament, wohl aber in der „ägyptischen Kirchenordnung" bei Achelis, TU VI, 4, 1891, 47: durch den dir Preis (sei) und Kraft und Ehre dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste in der heiligen Kirche, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen [1]). Ist diese aber als erste Quelle der apostolischen Konstitutionen in dem Jahrhundert vor dem Nicänum entstanden, so können wir vielleicht ungefähr in jene Zeit auch unsere Legende setzen, wozu ja die Berührungen mit der im einzelnen schwer zu datierenden Pilatuslitteratur wenigstens im allgemeinen passen. „Wie viel Altertümliches hat doch die griechisch-koptische Kirche, bzw. das Mönchtum in dieser Kirche, bewahrt!" (Harnack, TU IX, 2, 5.)

1) Zu V. 17 vgl. auch noch die Oratio Eucharistica bei Ludolph a. a. O. 343: Traditus est sponte sua in cruciatus, ut cruciatibus affectos salvaret, et confirmaret nutantes (vacillantes), perditos reperiret, et mortuos vivificaret: et mortem tolleret, et vincula Satanae disrumperet: et voluntatem Patris sui perficeret. Infernum conculcaret, et portas vitae reseraret: Justos illuminaret: foedus sanciret: tenebras removeret: infantes educaret, et resurrectionem suam manifestaret.

2.

Ein noch ungedruckter Brief Luthers an König Christian III. von Dänemark.

Aufgefunden und mitgeteilt von

Lic. Dr. Buchwald.

„Ewr Konigliche Majestät hat durch Hans Resen Doctori Martino, Herrn Philippo und mir iglichem 1 tunne butter und 1 tunne hering gnediglich geschenkt und bis zu Lubeck auf E. M. kost bringen lassen, wilche wir nu hiehehr zu uns gebracht haben. Der hering und butter ist uns seer angenehm gewest, weil wir wissen das es E. K. M. mit uns gnediglich gut meinet, und ist auch sonst on das in unser Küchen wol zu maße gekommen", schreibt Bugenhagen unter dem 17. Januar 1542 an den König von Dänemark (Vogt, Briefw., S. 231). Im folgenden Jahre wiederholte der König die gleiche Gabe (a. a. O. S. 254). Wohl schon diesmal traf dieselbe trotz strenger Weisung an den Zollbeamten nicht richtig ein. So war es wohl auch im Jahre 1544. Der König schickte 100 Thaler, um das Fehlende zu kaufen (a. a. O. S. 283). Unter dem 25. Juni 1544 schreibt er an Bugenhagen, daß hinfort die Gabe an ihn und seine beiden Freunde durch je 50 Gulden bar ersetzt werden solle (a. a. O. S. 287).

Diese Zusage wiederholte der König in einem Schreiben an Luther, Melanchthon und Bugenhagen vom 5. Januar 1545 (a. a. O. S. 322; vgl. Burkhardt, Luthers Briefw., S. 463), worauf Luther unter dem 14. April (De Wette V, S. 726 f.), Melanchthon an demselben Tage (Corp. Ref. V, p. 730 f.) und Bugenhagen unter dem 12. April (Vogt, S. 327) antwortete.

Noch im November 1545 schickte der König abermals 150 Thaler an jene drei Männer (Vogt, S. 338). Luther dankte

dafür schon unter dem 26. November (De Wette V, S. 770), Bugenhagen erwähnt die Gabe in einem Briefe vom 4. Januar 1546 (Vogt, S. 343 f.) und fügt hinzu, er werde „in der zukunftigen Wochen ausführlicher schreiben, da dann der Bote, der das Geld gebracht habe, zum König zurückkehren werde. In der That schrieb Bugenhagen am 13. Januar 1546 einen langen Brief an Christian (Vogt, S. 345), in dem er nochmals die Gabe erwähnt: „Die Herren unser lieber Vater D. Martinus und Philippus neben mir haben ein gros Wolgefallen daran, das E. M. so ganz gnediglich für uns sorget auch mit der That, und konnen E. M. nicht genugsam danken, weil wir wissen, das E. M. damit das liebe Evangelion Christi ehret.“ Am 16. Januar stattet Melanchthon dem König seinen Dank ab (Corp. Ref. VI, p. 15 sq.).

Am 2. März 1546 antwortete der König auf Bugenhagens Schreiben (Vogt, S. 354 f.). Vom gleichen Tage liegt ein Brief des Königs an Luther vor. Der Inhalt desselben deutet darauf hin, daß Luther, wie Bugenhagen (Vogt, S. 345) ausführlicher (als am 26. November 1545), wohl auch fast am gleichen Tage an den König geschrieben hatte (vgl. Burkhardt, S. 493).

Dieser Brief fehlte bis jetzt. Ich fand ihn abschriftlich in dem zu der Rörerschen Sammlung der Jenaer Universitätsbibliothek gehörenden Handschriftenband B. q. 24q. Er hat folgenden Wortlaut:

„G vnd fried im HERRN vnd mein arm Pr nr ꝛc. Grosmechtiger, Durchlauchtigster, hochgeborner, gnedigster Konig vnd Herr, Ich dancke gantz vntertheniglich E. K. M. fur die funffzig taler zu meinem teil, so gnediglich zugeschickt, wie dann die andern beide D. Pomer vnd M. Philipps das yre teil auch haben empfangen. Es hat auch D. Pomer E. K. M. verschreibung zuuor vns gegeben von der butter vnd heringen wider hin nein zu E. K. M. schicken wollen, welchs ich acht geschehen sey. Das aber E. K. M. eine newe verschreibung auff die 50 taler solten geben, Acht ich fur mich vnnötig, Denn E. K. M. bey mir ia bey vns allen solchen gewissen glauben wol haben, das wir auch einem wort oder einem wincken E. K. M. wol gleuben [1]), Zu dem das ich teg-

1) Vgl. Vogt a. a. O., S. 338.

lich nu auff der gruben gehe, vnd meiner letzten stunde warte, nicht fast hoffe, hinfurt solch geschenck von E. K. M. zu empfahen [1]). Vnd ist auch genug gewest, denn wir E. K. M. christlichen vnd gnedigen willen vnd that gnugsam erfaren, ob gleich die befelhaber ettwa mit den heringen vnd buttern wider E. K. M. willen vnd befelch, an vns sich erzeigen [2]), So haben doch E. K. M. mehr denn gnug gethan, des ich mich gegen E. K. M. hochlich bedancke. Newer Zeitung hab ich itzt nicht, denn E. K. M. zuuor wissen, wie Gott den H. H. zu Brunswig hat gestrafft, das er gefangen ist, das ist, sein zerstrewet heer vber aus erzurnet, streiffen hin vnd wider yn Landen bey Brunswig, drewen vnd fluchen dem Kurfursten zu Sachsen, vnd dem Landgrauen, vber die masse. Zu Rom hat der Bapst vnd die Cardinel grossen triumph gehalten. Sind die buchsen auff der Engelburg, feur, fackeln vnd glocken vnmussig gewest, vnd der freuden vnd banckettirens reicher schall gesehen vnd gehort. Denn sie waren (auch von vnsern Nachbarn) getrostet, da H. Heinrich im anzug war, Es waren im gewislich die ketzer ausgerottet vnd der Romischen Kirchen friede vnd ruge geschafft. Darauff hat die Heiligkeit zu Rom einen Legaten abgefertiget an H. Heinrichen, der yhm dancken vnd glück wundschen solt, mit anbietung zwentzig tausent zu fusse vnd drey tausent zu Rosse vnd gelt dazu. So nu derselbe legat gen Trent kompt, begegnet yhm das geschrey vnd schrifft, das yr her Trost gefangen sey vnd yhre hoffnung yn der asschen lige, Er aber wider zuruck vnd bringt klagliche mehr, den heiligsten vetern. Also hatt Gott den vnmussigen buchsen vnd glocken zu Rom widerumb feiertag geschafft [3]).

Im Niderland zurnen die Pfaffen vnd Munche mit v h g denn durchs gantze Niderland hat man alle tag viel 1000 Messe fur Hertz Heinrich gehalten, bis auff die stunde da sie erfaren, das

---

1) Ähnliche Gedanken in dem Briefe an Probst vom 17. Januar 1546 (De Wette V, S. 778).

2) Vgl. oben.

3) Bugenhagen an Christian von Dänemarck (Vogt, S. 350): „Der Pabst hette schyr seine heilige Hosen unreine gemacht mit Brunswigischem Spiele."

er gefangen sey vnd ire Messen verloren sind. Da wundern sie vnd murren warumb Gott so grossen Gottesdienst vnd so viel Messen veracht habe, das er sich nicht erhoret hat, So sie doch gewis waren die Messen solten H. Heinrichen helffen vnd die ketzer vertilgen. Also hat sich der liebe Gott gantz vbel verdienet vmb die heiligen Mesknecht Wir aber dancken Gott das er auch hierin sich mercken lesst, wie im das lesterlich Meswerck nicht gefellet [1]).

In francken zu Hassfurt am Main hat der pfarherr in der predigt gebeten vnd das volck vermanet, Lieben leute helfft mir bitten fur den H von Braunsch: das im Gott sieg gebe, denn wo er obligt, so wird man drey Hertzogischen (so nennen sie v gten H leute ire Nachbarn) vmb 1 ₰ geben, wo er vnterligt, so wird man 15 Pfaffen vmb einen heller geben [2]).

Solchs schreib ich E K M wiewol ich acht E K M werde das alles vnd mhers von andern vernomen haben, doch habs ich auch wollen anzeigen E K M werden mir mein geschwetz wol gnediglich zu gut halten. Sonst schreibt man Es sollen aus welschland sechzig tausent halbe haken geschickt sein dem Kaiser, das macht seltzam gedancken. Aber es wird gedeutet es gelte vns nicht, sonderlich weil H Heinrich vnter des gefangen ist. Es sollen auch beide Rô Klich vnd Ko M seer schwach sein, weis niemand wem oder was zu gleuben Denn H Heinrichs exempel macht viel bedenckens, der so plotzlich vnd so gewaltig daher gezogen ist wider Kaiserlich mandat in des Reichs friedstand. Wol an Gott sey furter mit vns, wie er dismal greifflich gewesen ist vnd gebe gnad,

1) Vgl. die ganz ähnliche Stelle im Briefe an Amsdorf vom 19. Januar (De Wette V, S. 779 f.): „In Belgico indignantur et impatienter murmurant sacrificuli et monachi contra Deum, quod Mezentium passus est vinci et capi, cum tot millia missarum pro eius salute singulis diebus per totam terram illam sacrificarint. Expostulant itaque cum Deo, cur contemserit tam fideles et sanctos servos suos et tot missas, per quas non dubitassent impetratam victoriam contra nos haereticos. Mirantur, quoniam missarum gloria adeo nihil, imo contraria operata sit, quam olim solita fuit.“

2) Dasselbe erzählt Luther in dem Briefe an Amsdorf vom 16. November 1545 (De Wette V, S. 769 f.).

das die grossen Heubter erleuchter werden, vnd wir, dis teil vns auch teglich bessern vnd danckbar seien fur seine vnaussprechliche gnaden vnd gab. Demselben befelh ich mit treuestem gebet in sein gottliche raiche gnad E K M sampt der iungen herrschafft landen vnd Leuten zeitlich vnd ewiglich Amen Am 14 Januarij 1546 E K M vntertheniger M L D"

Dem grosmechtigen Durchleuchtigisten Hochgebornen F vnd H Herrn Christian zu Denemarck, Nordwegen, der wenden vnd Gotten konig, Hertzogen zu Schleswig, Holstein, Stormarn vnd der Dittmarschen, grauen zu Oldenburg vnd Delmanhorst meinem gsten Herrn.

3.

Die älteste Kirchen- und Schulvisitation im östlichen Thüringen.

1527.

Von

Archivdirektor Dr. **Burkhardt** in Weimar.

Es ist schon früher darauf hingewiesen worden, daß in verschiedenen Teilen des Kurfürstentums Sachsen Visitationen kleinerer Bezirke [1]) stattfanden, bevor das Visitationsbuch vollständig ausgearbeitet war. Eine größere Ausdehnung nahm die Visitation zum erstenmale im Juli 1527, von der wir aber bisher keine eingehendere Kenntnis haben, da die Protokolle dieser untergegangen sind [2]). Erst neuerdings ist es gelungen, einen Teil des Visi-

---

1) Vgl. meine „Geschichte der sächs. Kirchen- und Schulvisitationen von 1524—1545", S. 10. 12—14.

2) A. a. O. S. 18.

tationsberichts, welcher stückweise dem Kurfürsten zuging, bei der Ordnung des S.-Ernestinischen Gesamtarchivs aufzufinden. Daß diesen Feststellungen Teile des Visitationsbuches bereits zugrunde lagen, ergiebt der dem Bericht vorausgehende aber durchstrichene Entwurf zu einem Passus dieses Buches, der auch von Interesse für die allmähliche Entstehung des Visitationsbüchleins ist und zugleich einige leitende Gesichtspunkte für die Visitation selbst im östlichen Thüringen enthält. Dieser bis zur Unkenntlichkeit durchstrichene Passus, dem unmittelbar der Bericht über die Anordnungen der Visitatoren auf der anderen Seite folgte, lautet: „Erstlich, das kein bierschencke ader wirt under der predigt und ampt auch heyligen tagen und sunderlich am sontag kein pier oder wein verkauffen, auch den gasten und hawszgesinde ansagen [soll?][1]), zu der predig und ampt zugehen,

„Item das sunsten in keinem haus, es sey groß oder klein in obbestymmten heyligen tagen under der prediget und ampt zechen oder pierorthen oder quasserei gehalten werden und dergleichen mer wie in vorzeychnus[2]) bracht und inen ubergeben,

„Item das sie gots lesterung und schweren bey seinem heyligen namen ader leibe und bey den lieben heylligen verbietten.

„Item das sye ebruch, jungfrau schwechung unelich beywonung nicht gestatten.

„Item das sye das zutrincken verbietten,

„Item das nymands nach neunen auf den abend an der bier ader weyn zcechen siczen, alles bey eyner namhaftigen pen, halb dem rath, die ander helffte gemeynen kasten verfallen zu seyn, wie in dem dis alles nach der lenge undergeben worden ist."

Unmittelbar schließt sich daran der Passus: „Wyr haben auch die pfarrer auf dem lande vorhort und erkundung gehabt, wie sie allenthalben vorsehen; befinden wyr das ir eins teyls ein geringes einkommen haben; szo haben wir eins teyls viel dorffer zuversorgen, welchs sie doch nach notdorfft, domith die leuth genugsam

---

1) Die mangelhafte Konstruktion übersah Melanchthon, der sie, wie eine Stelle lehrt, doch durchkorrigierte. Reg. Ji. No. 522.

2) Korrektur von Melanchthons Hand.

versehen wurden, nicht thun kunden, derhalben haben wir nachfolgende ordnung gemacht."

Der nun folgende Visitationsbericht zeigt, daß die Visitatoren zunächst nahe bei Weida in die kirchlichen Verhältnisse in angedeuteter Weise eingriffen, aber dabei eine ganz äußerliche Organisation des Kirchenwesens anstrebten. Insofern in einigen Orten die Schule Änderungen erforderte, wurden auch diese beachtet. Der Bericht über die Anordnungen erstreckte sich, wie ich zum Teil schon erwähnt (l. c. S. 19) über die Orte Frießnitz, Döhlen, Schömberg, Wittichendorf, die Klosterverhältnisse zu Mildenfurt, Weida und Cronschwitz, und man sieht daraus, daß damals im Süden des Kurfürstentums als Hauptvisitationsort Weida ausersehen war, von wo sich die Visitatoren am 18. Juli nach Neustadt a. O. begaben, um dort die kirchlichen Verhältnisse der Stadt und die der umliegenden Dörfer Laußnitz, Niederoppurg, Rehmen, Oberoppurg, Weyra, Dreba, Linda, Moderwitz, Weltewitz, Copitzsch, Dreitzsch, Pillingsdorf, Mosbach, Wernburg, Triptis, Oberpöllnitz, Braunsdorf, Schönborn, Chursdorf und der Stadt Auma geordnet wurden.

Als dritten Standort wählten die Visitatoren Pößneck, wohin sie am 20. Juli gelangten (Sonnabend nach Divisionis apostolorum), um dort auch die Priesterschaft des Amtes Ziegenrück zu verhören. Eine namentliche Aufführung der Ortschaften dieses Amts fehlt leider, dürfte aber leicht aus spätern Visitationen zu ersehen sein (s. S. 85 der Geschichte der Kirchen- und Schulvisitationen). Nachdem die Visitatoren am 21. Juli (Sonntag nach Divis. apost.) noch Saalfeld besucht und neben einer Anzahl nicht genannter Orte die kirchlichen Verhältnisse von Uhlstädt, Lichtenthann und Lehesten nebst Gräfenthal geregelt hatten, schließt der Bericht, der in der Stadt Kahla zur Vollendung gedieh, mit den Worten: „Was wir nun hie zu Kahl und anderswu ausrichten werden, wollen wir auch aus verleihen gothliches genaden in vorzceignus brengen."

Man sieht aus dem summarischen Verzeichnis den bedeutenden Umfang der Visitation, die sich zunächst naturgemäß auch auf das Saalthal mit den Orten Kahla und Jena erstreckte, und dieser Umstand zeigt, daß man schon 1527 eine umfassendere Thätigkeit

für die Organisation der lutherischen Kirche beurkundete, die dann von 1528 an in großem Stile und mit durchdringenden Mitteln weitergeführt wurde.

Da ist es nun von Bedeutung, jetzt sicher feststellen zu können, was schon 1527 erstrebt und was wirklich in den thüringischen Bezirken erreicht wurde. Ehe wir ein Bild der veränderten kirchlichen Physiognomie Thüringens geben, wie sie uns am Schlusse in der Übersichtstabelle entgegentritt, sei es gestattet, kurz die Grundsätze zusammenzufassen, nach denen die Visitatoren in Thüringen verfuhren.

Man wird nicht sagen können, daß sie damals tief in die Verhältnisse eingegriffen, vielleicht schon hier untaugliche Geistliche ohne weiteres entfernt hätten. Ihr erster Grundsatz war, die alten Pfarreien möglichst bestehen zu lassen, die Geistlichen an den Stellen zu vermehren, wo es der umfangreiche Geschäftskreis verlangte. Anderseits reduzierte man aber auch die Zahl der Pfarreien, wenn ihr Einkommen dürftig war, schlug sie mit andern Orten zusammen und nahm hierbei besondere Rücksicht auf die geographische Lage und die Zahl der Einwohner [1]), die für den Unterhalt ihrer Pfarrer aufkommen mußten. Es zeigte sich schon hier, daß der lange Zeit hindurch geltende Grundsatz, daß der Geistliche durchschnittlich 40 alte Schock Besoldung haben müsse, bei der Neuorganisation der Pfarreien zum Austrag kam, und da man bestrebt war, die materielle Lage der einzelnen zu bessern, gelangte man in Mangel bedeutender Mittel zu der Maßnahme, die große Zahl kleiner Pfarreien, die oft nur eine Kapelle zu versorgen hatten, eingehen zu lassen, dagegen bei besserer Besoldung auch größere Anforderungen zu stellen, da nach der Neuorganisation der Geistliche oft drei bis vier Filialen zu versorgen hatte. Die junge Kirche, der es zunächst an Geistlichen gebrach, wollte durch die bessere Dotierung zugleich auf eine größere Beliebtheit des geistlichen Standes hinarbeiten, um künftig zugleich geeignete Kräfte zu gewinnen, während man außerordentlich schonend gegen ungenügende Stell-

1) Daß diese oft in geringer Zahl vorhanden waren, zeigen in der Visitationstabelle die ( ) Zahlen.

inhaber vorging, die bis zu ihrem Ableben ruhig auf dem Posten gelassen wurden, um oft nach ihrem Ableben erst die äußere Organisation der Pfarreien zu vollziehen. Man würde daher in der Annahme, daß unmittelbar nach der Visitation eine vollständige Neuorganisation Platz gegriffen hätte, fehl greifen. Die junge Kirche arbeitete bei Befolgung obiger Grundsätze natürlich äußerst langsam, und man kann sich beim Vergleich der einzelnen Visitationen leicht überzeugen, wie die Durchführung alter Anordnungen oft lange auf sich warten ließ. Das tritt uns auch in dieser Visitation entgegen, wo die Neuorganisation oft von dem Tode des einen oder andern Geistlichen abhängig gemacht und die Verwirklichung des Angeordneten dem weltlichen Regiment, damals bloß einem Schosser überlassen wurde, dessen Ermessen man sogar anheimstellte, die Filialverhältnisse so oder so zu regeln, je nachdem der eine oder andere alte Geistliche mit Tod abgehe.

Bei diesen Grundsätzen war eine gewaltsame Entfernung unbrauchbarer Geistlichen nicht möglich, das Schärfste, was man verfügte, war die Enthebung amtlicher Pflichten und Substituierung einer tauglichen Kraft, während der materielle Unterhalt unverkürzt gewährt wurde.

Nun lag es ja nahe, daß das Einkommen der Klöster den Neubildungen der Kirche zuhilfe kommen konnte. Aber man war weit entfernt, das Vermögen dieser überlebten Institute anzugreifen, und die Visitatoren zeigten, daß sie selbst bei Entfremdung kirchlichen Vermögens durch die Klöster gegen diese nicht eher vorzugehen wünschten, als bis sich ihr Auflösungsprozeß durch ihre gänzliche Entleerung von selbst vollziehe. Daß freilich dieser Grundsatz sich auf die Dauer nicht befolgen ließ, lehrte die fünf Jahre später einsetzende Sequestration, in der die Klöster in weltliche Verwaltung übergingen, nachdem die Klosterpersonen zum Teil abgefunden waren. In ähnlicher Weise behandelten sie auch die Insassen hinsichtlich ihres Glaubens.

Im Kloster Mildenfurt gestatteten sie das Absingen der Horä, weil ja auch der Kurfürst seine persönliche Einwilligung dazu erteilt habe. Sie sprachen nur den Wunsch aus, daß die Mönche ihre Psalmen lesen und die Kollekten „ferialiter“ halten soll-

ten, damit sie in den Psalmen sich „exerzieren“ möchten. Im Kloster Weida, wo die Insassen ihre Kappen und Platten ablegen sollten, die sie für ebenso wenig verdammungswürdig, wie ihre Werke für selig machend hielten, war der Widerstand längst gebrochen, denn das Fortbestehen des Klosters, in dem etwa noch sechs Mönche lebten, hing nur noch von der materiellen Unterstützung des Landvolks ab, während die Stadt Weida ihre unterstützende Hand längst zurückgezogen hatte. Man war bereits so weit, Hand an die Ornate durch Verkauf zu legen, damit sich die Mönche das Leben fristen konnten. Die Insassen des Nonnenklosters zu Cronschwitz fanden die Visitatoren zwiespältig, gestatteten aber dem altgläubigen Teile die Wahl eines andern Beichtvaters, da ihnen der vom Kurfürsten eingesetzte lutherische Prediger nicht genügte. Nur die Wahl eines „perfekten Mönchs“ war ausgeschlossen, während die Visitatoren sogar ihrer „Schwachheit“ nachgaben und das Sakrament in einer Gestalt gestatteten, wobei sie aber den Geistlichen ermahnten, die Nonnen allmählich zum Genuß des Sakraments in beiderlei Gestalt überzuführen.

Von besonderer Tragweite erwies sich die Gründung gemeiner Kasten in den Städten, mit deren Hilfe die Geistlichen und Lehrer in ihren Bezügen unabhängig gemacht werden sollten. In Neustadt war diese Einrichtung von besonderer Bedeutung, da von da ab Aussicht vorhanden war, daß die volkreiche Stadt mit schöner Kirche eigene Geistliche erhielt und ihr Filialverhältnis zu dem Dorfe Neuenhofen endlich aufhörte.

Wie in den spätern Visitationen in hervorragender Weise, so zeigte sich auch hier schon ein Teil des Adels der kirchlichen Organisation abhold. So waren es die Familien von Brandenstein, von Obernitz, von Weißbach u. a., die Pfarrgüter und Zinsen an sich gezogen hatten und ihr Anrecht darauf, aus ihrem Patronatsrecht, oder aus den nicht mehr kirchlich begangenen Stiftungen der Voreltern herleiten zu dürfen glaubten. In Daumitzsch beauftragte Heinrich v. Hahn den Amtsknecht, den Pfarrer nicht mehr in die Kirche zu lassen, da er versucht habe, die Pfarrei nach Oberoppurg zu verlegen und diese zur Vikarei zu schlagen.

Daß der Kampf gegen die widerwärtigen Elemente bei aller

Nachsicht und Leutseligkeit der Visitatoren schon hier entbrannte und sich mit den erneuten Visitationen, in denen ein schärferes Eingreifen bemerkbar war, verschärfte, ist natürlich. Dieser erste Teil der thüringischen Visitation bot im Grunde genommen wesentliche Schwierigkeiten nicht dar, mehr solcher erwuchsen den Visitatoren schon in Kahla, dann in Jena mit dem östlich gelegenen Bürgel und Eisenberg, wo wir aus bloßen Einzelheiten, die uns in Korrespondenzen entgegentreten, wissen, daß die kirchlichen Verhältnisse viel ungünstiger als in dem Neustädter Kreis lagen, wo ja kaum eine Erinnerung gegen die Sittlichkeit [1]) der Geistlichen zu stellen war. Es ist zu bedauern, daß die Aufzeichnung der Visitatoren in den Ämtern Leuchtenburg, Orlamünde, Roda, Jena, Bürgel und Eisenberg zur Zeit immer noch fehlen, ohne welche ein vollständiges Bild des Erstrebten und Erreichten nicht möglich ist.

Fassen wir aber die Resultate, welche sich bis jetzt aus dem neuaufgefundenen Material ergeben, auf Grund der hier folgenden Visitations-Übersicht kurz zusammen!

Visitations-Übersicht [2]).

1. Friesnitz mit 2 Kaplanen.	
2. Döhlen mit 2 Kaplanen.	2. Göhren, Dörtendorf, Schüptitz, Piesigitz, Staitz, Steinsdorf, Loitsch.
3. Merkendorf wird von Döhlen abgezweigt, eigene Pfarrei unter Zuschlagung der neben genannten Dörfer.	3. Wöhlsdorf, Pferdsdorf, Wiebelsdorf.
4. Wolfersdorf.	4. Uhlersdorf, früher zu 2 gehörig.
5. Zadelsdorf mit Zickra, ursprünglich zu 2 gehörig, waren interimistisch besonders verwaltet, wurden zu einer Pfarrei zusammengeschlagen.	5. Soll wieder mit 2 oder 3 wegen Dürftigkeit des Einkommens vereinigt werden. Gegebenenfalls soll Stelzendorf Pfarrei und ihr beide Orte zugeschlagen werden.
6. Schönberg.	

1) Nur dem Pfarrer zu Neuenhofen bei Neustadt wurde nachgesagt, daß er ein Weib bei sich habe, deren Mann ein in Joachimsthal lebender Goldschmidt war.

2) Links stehen die Mutterkirchen, rechts sind die Veränderungen dieser angegeben.

7. Wittchendorf.	7. Teichwitz und Hohenölsen sollen *künftig* dazu geschlagen werden
8. Burkersdorf.	8. Es sollen Köckritz und Köfeln dazu geschlagen werden.
9. S. Neustadt a. O. soll Pfarrei werden.	9. Bisher Filial von Neuenhofen.
10. Rehmen (62).	10. Döbritz, Nimritz, Solkwitz, später soll Nimritz Pfarrei werden, wenn einer der Pfarrer zu R. oder N. stirbt.
10a. Laußnitz (71).	10a. Krobitz, Kolba, Lichtenau.
10b. Niederoppurg (43).	
11. Daumitzsch (72).	11. Oberoppurg, Quaschwitz, Gertewitz, der Kaplan zu Oberoppurg wurde mit Geld abgefunden.
12. Weira soll Pfarrei werden (83).	12. Kospoda und Meilitz sollen bei Ableben beider Priester dazu geschlagen werden.
13. Dreba (68).	13. Kleina, Neudeck, wenn Kleina nicht mehr von Kospoda versorgt wird.
14. Linda soll Pfarrei werden (37).	14. Köthnitz, Steinbrücken, wenn beide Priester absterben.
15. Moderwitz soll Pfarrei werden und 1 Kaplan erhalten.	15. Burgwitz und die Kapelle vorm Schloß.
16. Weltwitz.	16. Schmieritz, Traun.
17. Kopitzsch (43).	17. Haßla, Miesitz, Alsmannsdorf.
18. Dreitzsch (62).	18. Molbitz, Hungersdorf (h. Rosendorf).
19. Pillingsdorf (72).	19. Zwackau, Stanau, Breitenhain, Strößwitz.
20. Moßbach (40).	
21. Wernburg (43), bisher schon zusammengehörig.	21. Podelwitz.
22. S. Triptis.	
23. Oberpölnitz (35).	23. Mittelpöllnitz, Geheege (das Gehege).
24. Braunsdorf (32), bisher schon zusammengehörig.	24. Tischendorf.
25. Schönborn (27), ebenso.	25. Wittchenstein.
26. Chursdorf (27), ebenso.	
27. Auma mit 1 Kaplan.	
28. S. Pößneck.	
29. S. Ziegenrück.	Die Pfarreien sind nicht angegeben.

30. S. Saalfeld.	Ohne spezielle Angabe der Pfarreien.
31. Uhlstedt.	31. Weißen wurde aber nach Ezelbach geschlagen.
32. Lichtenthann.	32. Leheſten, das aber nun Pfarrei wird.
33. S. Gräfenthal.	

so wird man nicht sagen können, daß die katholische Kirche, aus der wir eben herausgewachsen waren, auch nur annähernd sowohl das geistliche Wohl der Gemeinden als ihrer Seelsorger hochzuhalten verstanden hatte. Teils die weit von der Mutterkirche abliegende Filiale mit ihrem geringen Status der Geistlichen mußten die seelsorgerische Thätigkeit ebenso beeinträchtigen wie die materielle Lage des einzelnen Geistlichen. Es ist ganz unerfindlich, wie in unmittelbarer Nähe liegenden Ämtern, wie Weida und Arnshaugk, ein so merklicher Unterschied in den Pfarrdotationen bestehen konnte. In Städten wie Pösneck war das Pfarreinkommen ganz gering, ja der bekannte Pfarrer Aquila in Saalfeld hatte damals weder Pfarrzinsen noch liegende Güter zu seinem Unterhalte, während in Ziegenrück der Pfarrer so versorgt war, daß ihm keine Zulage zugedacht wurde. Von Neuenhofen steht fest, daß dieses weitaus die reichste Pfarrei in ganz Mitteldeutschland war, und obwohl ihre Geld- und Getreidezinsen nie völlig einzubringen waren, blieb sie eine hervorragend dotierte Stelle, nachdem aus ihr die Gründung der geistlichen Stellen in Neustadt hervorgegangen war. Es war drückend für den geistlichen Stand, daß der Pfarrer auf die Einbringung der Auflage angewiesen war, wenn er leben wollte, während der besser dotierte Pfarrer auch noch aus dieser Auflage für die Kaplansbesoldung zu sorgen hatte, die teilweis in der Beköstigung an seinem Tische bestand, und daß ein gering besoldeter Pfarrer oft kaum das Drittteil oder die Hälfte von dem hatte, was die Visitatoren für unumgänglich notwendig hielten. Es war ja wohlgemeint, daß die Visitatoren deshalb unzureichende Pfarrstellen mit andern verschmolzen, und ihre Thätigkeit wäre, wie unsere Tabelle andeutet, darin eine vorzügliche und hervorragende gewesen, wenn die Verhältnisse die sofortige Durchführung dieser Maßnahme gestattet hätten. Ebenso nahm man kaum eine Rücksicht auf die Hebung des Schulwesens in den Städten, geschweige

in Dörfern, höchstens daß man an die Besserung der Besoldung der Schullehrer dachte, die ja auch Kirchner und je nach örtlichen Verhältnissen Stadtschreiber zu sein pflegten.

Wir gelangen eben doch zu der Ansicht, daß alle Versuche, der Visitatoren, welche vor die Einführung des Visitationsbuches fallen, sich als unzureichend erwiesen, und daß die Visitatoren ein allseitiges treues Bild der kirchlichen Zustände zu geben nicht in der Lage waren. Wenn man erwägt, ein wie tieferes Eingehen in alle Verhältnisse des geistlichen Standes, in geistiger und wirtschaftlicher Beziehung sich schon 1532 [1]) geltend machte, wo man 32 Fragen zur Beantwortung jedem einzelnen Geistlichen vorlegte, so bekundet schon dies Moment den gewaltigen Fortschritt in der ungemein schwierigen Organisation der lutherischen Kirche. Jetzt und überhaupt vor 1528 erwiesen sich alle Bestrebungen als einseitige und unzureichende.

4.

Friedrich Lücke und Ferdinand Christian Baur.

Wiederschein ihrer Begegnung zu Tübingen, September 1845, in zwei Briefen des folgenden Winters.

Mitgeteilt von

F. Sander in Bunzlau, Schlesien.

Daß es für die Geschichte, namentlich die Geschichte des geistigen Lebens, wichtig ist, neben dem brausenden Wogenschlage der Zeit auch das ruhigere Spiel der Wellen zu beachten, wie es je zuweilen zwischen den Felstrümmern am Ufer die Bewegung der großen Flut im verjüngten Maße wiederholt, bedarf keines Nachweises. Beruht doch eben darauf der eigentümliche Reiz, den auf

1) S. 142 meiner Geschichte „Kirchen- und Schulvisitation".

die Nachwelt der Einblick in den vertrauten Briefwechsel solcher Menschen ausübt, welche am Werke der Vorzeit mitwoben; zumal wenn, von entgegengesetzten Seiten zusammentreffend, die Äußerungen verschiedener Zeitgenossen denselben Punkt mehrfach erhellen.

Aus meiner Beschäftigung mit dem Briefwechsel Friedrich Lückes bei der Arbeit an dessen Biographie [1]) und meinem gelegentlichen Stöbern im brieflichen Nachlasse meines Vaters, des Pastors Philipp Sander in Geismar bei Göttingen (1806—74), drängt sich mir ein Beispiel auf, das auch für die Leser der Studien und Kritiken als charakteristisches Kleinbild — wenngleich mehr elegischer als idyllischer Stimmung — nicht ohne Interesse sein wird.

Wenige Worte werden zur Einleitung genügen. Die vierte Hauptversammlung des Vereins zur Gustav-Adolf-Stiftung führte den Abt Lücke und mit ihm seinen jüngeren Freund Sander nach Stuttgart und von da zu einem kürzeren Besuche nach der nahen Universitätsstadt Tübingen. Dieser Besuch der Gustav-Adolf-Männer hat in der Welt der jungen Tübinger Theologen von damals, wie ich aus vielfacher brieflicher und mündlicher Versicherung weiß, tiefen Eindruck gemacht. Neben der ehrwürdigen, vornehmen Gestalt des gelehrten Abtes fand auch der jugendliche, beredte hannoversche Pastor, damals regsames und verdientes Mitglied im Zentralvorstande des Gustav-Adolf-Vereins, bis die radikale Strömung 1846 ihn als entschiedensten Gegner der Zulassung des Dr. Rupp daraus entfernte, unter den Schwaben manchen Beifall. Gern und dankbar pflegte er später von diesen Tagen zu erzählen und erwähnte dann auch besonders des interessanten Aufenthaltes im Hause F. Chr. Baurs, der — irre ich nicht — die beiden Göttinger als Quartiergäste zu sich geladen hatte. Als Theolog war meinem Vater das Haupt der Tübinger Schule keineswegs sympathisch, desto angenehmer der Eindruck seiner biederen, herzlichen Gastfreundschaft und seiner ganzen echt schwäbischen Persönlichkeit. Aber wie viel hatte der Norddeutsche nachher bei seinen streng- und englutherischen Amtsgenossen daheim wegen der

1) D. Friedrich Lücke (1791—1855), Lebens- und Zeitbild aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Hannover-Linden, Verlagsanstalt von Karl Manz, 1891. — Vgl. besonders S. 215.

Baurschen Gastfreundschaft zu leiden! Auf diesen Besuch Lückes und seines Begleiters bei Baur beziehen sich die beiden nachfolgenden Briefe, die ich nunmehr ohne weiteren Kommentar mitteile.

I. Petri an Sander [1]).

„Lieber Sander!

„Ihr Brief fordert Antwort, und er soll sie haben, möglichst ausführlich allerdings, aber in welchem Stil und Ton? Soll ich das Wort wohl bemessen und mit kluger Vorsicht setzen aus Furcht Ihnen irgendwo weh zu thun und aus Berechnung des möglichen Gebrauchs und Mißbrauchs dieses Briefs? Aber das wäre eine Geringschätzung gegen Sie, thäte der Sache nicht genug und mir selbst einen unnatürlichen Zwang an. Also will ich aller Freimütigkeit brauchen und Sie nur um die gerechte Auslegung bitten. Zwar kann ich nicht der Hoffnung sein, das was als Sache zwischen uns steht durch Worte zu beseitigen; aber ein Verständnis der Standpunkte ist vielleicht möglich und auch das schon des Versuchs wert. — — —

„Sie fordern von uns, daß wir doch wieder und wieder erwägen möchten, ob die Stellung, die wir gegen die nehmen, welche noch nicht in dasselbe Maß kirchlicher Erkenntnis hineingewachsen sein, in der That zum Segen sei oder nicht. Sie erinnern an die Pflicht des Sammelns und Bindens der Personen bei allem Scheiden im Bekenntnis — — —. Sie deuten dann auf die Gefahr hin, daß man mit diesem Pastor auch seine Gemeine, mit diesem Geschlecht auch das folgende ausschließe, und finden den Anfang dieser Ausschließung allenthalben auf Konferenzen und in freien Vereinen aller Art gemacht teils durch positive Erklärungen, teils dadurch daß die andern des Lebens bar sich in ihrem Jammer bor-

1) Etwas gekürzt. Ausgelassen sind besonders solche Stellen, die mit der Beurteilung einzelner Vorgänge auf der hannoverschen Pastoralkonferenz 1845 und der Zurüstung für die Konferenz des Jahres 1846 sich beschäftigen. Über Ludwig Adolf Petri (1803—1873), langjährigen Führer der sogen. strengen Lutheraner in Hannover, vgl. Theol. Encyklop. 2. Aufl., Bd. XVIII und Biographie von E. Petri; Hannover 1888 (Bd. I).

nieren. Lassen Sie mich statt speziell eingehender Antwort meine Ansicht über die berührten Punkte und damit die Richtschnur meines Handelns Ihnen vorlegen.

„Ich gehe und stehe nicht bloß mit denen, welche noch nicht in das völlige Maß kirchlicher Erkenntnis mit mir hineingewachsen sind, sondern auch mit allen Rationalisten, wie ich denn sonntäglich mit einem solchen predige, wie ich aus einem Vereine mit solchen nicht geschieden bin, da ich zur Zeit meiner eigenen Schwachheit und Unwissenheit in denselben geraten war. Ich würde es für ebenso ungerecht als verkehrt halten, wenn man durch irgendein Mittel auf die Ausschließung solcher hinarbeiten wollte. Aber wohlgemerkt: diese Maxime gilt nur da, wo mich Gott selbst mit solchen in Verbindung bringt, welches geschieht entweder durch die Beziehungen meines Amts oder durch das Gefüge meiner Lebensstellung. Da überall habe ich den Un- und Halb- und Viertelgläubigen zu tragen und vor ihm nach Gelegenheit zu zeugen, damit ich ihn gewinne oder doch wenigstens meine Seele rette und ihm die Entschuldigung abschneide. Aber da, wo irgendeine Verbindung, Einrichtung, Werk und Sache von meiner freien Wahl ausgeht, da halte ich es für meine heiligste und erste Pflicht, darin meinen Herrn zu bekennen und in diesem Bekenntnisse den alleinigen Grund und das alleinige Recht des Werks zu sehen. Wo dieser Grund nicht in aller Offenheit, Ehrlichkeit und Entschiedenheit gelegt ist, wo man inbetreff seiner Mum Mum sagt, da setze ich meinen Fuß nicht hin; denn ich käme in Gefahr, meinen Herrn zu verraten. Dagegen wollen nun an mein also gegründetes Werk sich auch die Schwachen im Glauben anschließen, so weise ich sie nicht zurück, so lange sie nicht am Umsturz meines Grundes arbeiten; denn ich erkenne da wieder die göttliche Regierung, die solche Leute in ihrer Kirche trägt und also will, daß auch ich sie trage. — — —

„Und da bin ich denn auf dem Punkte angelangt, den Sie doch wohl vornehmlich im Sinn gehabt haben, wenn Sie uns vorwerfen, daß wir auf Konferenzen und in freien Vereinen die Ausschließung der Halb- und Ungläubigen faktisch vollzögen. Mit andern Worten: Sie begehren, daß wir unsre zu dem genannten

Verein [Gustav-Adolf-Verein] genommene Stellung noch einmal prüfen, ob sie wohl recht, d. h. dem Worte Gottes in der Schrift und den Werken Gottes in der Geschichte gemäß sei. Ich habe hiezu öfter Anlaß gehabt, als Sie vielleicht glauben; den Anlaß hat nicht nur mein Gewissen, nicht nur die Anklage der Gegner und das abweichende Verhalten gläubiger Männer, sondern auch wiederholte Aufforderung und öfterer Zweifel meiner nächsten Freunde gegeben. Meine Stellung zu dem Vereine ist bisher die des Wartens gewesen; allein ich habe bis jetzt vergeblich gewartet und werde wohl vergeblich warten, da der Verein das rechte und nötige Wort nicht finden zu können scheint und einflußreiche Glieder ihn vom Sprechen zurückhalten, da sie uns doch nur für Fieberkranke halten. Warum ich aber zu diesem Verein nicht stehen kann? Bei der gegenwärtigen Lage der Kirche, bei der unleugbaren Ponderanz, wo nicht Präponderanz rationalistischer und subjektiver Elemente im Verein und bei der weltbekannten Kunst, mit der der Rationalismus sich eine Stellung zum Worte schafft, genügt der bewußte Paragraph meinem Gewissen nicht. Denn der Verein ist nicht ein Werk deutscher Art, wie Freund Elwers meint, sondern er steht auf dem Boden der Kirche, ist durch und durch etwas christlich-evangelisch Kirchliches, wie z. B. der Zutritt der belgischen Synoden, wie Ullmanns Antrag, wie jede seiner Erklärungen beweiset. Ist dies richtig, so fordere ich von dem Verein, daß er sich offen und unumwunden zu dem Evangelium der Kirche bekenne, die er bauen will, und so lange dieses Bekenntnis nicht gegeben ist, halte ich dafür, daß der Verein kein Recht und darum auch keinen Segen hat, und werde ihm nicht beitreten; denn sein Geräusch, das er in der Zeit macht, und die einzelnen guten Werke, die er thut, sind es doch gewiß nicht, was die Sache in Ihren Augen rechtfertigt. — Warum giebt nun der Verein sein Bekenntnis nicht? Viele seiner Glieder wollen den Glauben, andere wollen die Kirche nicht, alle wollen Freiheit; was die disparaten Elemente bindet, ist teils der Kampf gegen den Katholizismus, teils dasselbe Element, welches alle Welt, Ornithologen, Tierärzte, Apotheker, Schaf- und Pferdezüchter in Vereine treibt; es ist der Geist der Zeit — mit Vergunst zu reden!

„Freund, Ihr dient nicht dem HErrn mit Nachtragung seiner Schmach und seiner Armut; Ihr spekuliert auf den Haufen und auf seine Thaler; Ihr wollt nichts von Engherzigkeit und göttlicher Intoleranz wissen. Das habe ich gegen Euch; das habe ich auch namentlich gegen Sie, lieber Sander; Sie können mit allen Leuten, Sie haben sogar (wenn anders die Geschichte wahr ist) in Tübingen die Gastfreundschaft von einem Mann annehmen können, der es sich recht eigentlich zur Lebensaufgabe gemacht hat, die Geschichte und das Wort Ihres HErrn in Atome zu zerpflücken, wodurch Sie doch 1 Tim. 6, 3—5. 2 Joh. 9—11 rc. offenbar gebrochen und anders gehandelt haben als der alte Apostel, der mit Cerinth nicht unter einem Dache sein wollte. — — — Wir wollen doch beide selig werden; jede kirchliche Politik, die dies Ziel nicht im Auge behält, ist vom Satan. Und von ihm ists gewiß, wenn man unter dem Prätext der Liebe, Geduld und Schonung oder Billigkeit mit den Personen fraternisiert und die Sache davon getrennt zu halten glaubt; die Schrift lehrt und ihre Heiligen thun ganz das Gegenteil. Ich begehre niemanden zu richten weder Baur noch viel weniger Sie; aber weil ich meinen HErrn lieb habe — doch das ist vielleicht von einem elenden Sünder zu viel gesagt, ich wills also nur so ausdrücken: ich bin Gottlob nicht so kalt gegen den HErrn Jesum, daß ich mich mit denen, die Ihn zu einem Schemen machen und mir rauben wollen, herzen und küssen könnte. Ich kann, was Sie vom Suchen, Sammeln und Binden der Personen neben dem Scheiden im Glauben sagen, nicht dahin ausdehnen, obgleich ich mich gegen jedermann zu jedem Dienst christlicher Liebe verpflichtet weiß.

„Dieses, mein Werter, ist mein Standpunkt, den ich um des Gewissens willen nicht aufgeben kann; Ihr Standpunkt ist ein anderer; ein jeder sei nur seiner Sache gewiß und, so wir uns nicht gegenseitig bekehren können, so lassen Sie uns in aller Ehrlichkeit warten, bis der HErr uns bekehrt oder — wozu es allen Anschein hat — die Bekehrung unnötig macht, indem er alle seine Gläubigen zu einer geduldeten Sekte macht. — — —

„Und nun will ich die lange Rede schließen; ich hoffe und bitte, daß Sie wenigstens keine Animosität herauslesen, alles zum

Besten kehren und dann sehen werden, wie weit wir mit einander gehen können und wie weit nicht.

„Leben Sie wohl!

„Ihr

L. A. Petri.“

Hannover
den 11. Nov. 1845.

II. Baur an Lücke.

„Hochverehrter Herr Doctor!

„Schon öfter war ich im Begriff, von der Erlaubnis, die Sie mir vorigen Herbst beim Abschied von Ihnen gegeben haben mich in einem Schreiben an Sie wenden zu dürfen Gebrauch zu machen, ich kam immer wieder nicht dazu, weil sich mir, sobald ich mich über den gegenwärtigen Zustand der Theologie und der Kirche gegen Sie aussprechen wollte, gar zu vieles aufdrängte, was ich auf dem Herzen hatte, als daß es mir so leicht geworden wäre, einen Anknüpfungspunkt dafür zu finden. Bewegt habe ich seitdem manches damals gesprochene Wort vielfach in mir und immer endigte jeder Monolog dieser Art mit dem lebhaften Wunsch, daß aus ihm auch ein lebendiger Dialog mit Ihnen, verehrtester Herr Doctor! werden möchte. Wenn ich es nun wage, mit ein paar Zeilen vor Sie zu treten, so geschieht es deswegen, weil ich Ihnen einen Teil dessen, worüber ich mich gar zu gern mit Ihnen weiter besprechen möchte, in dem beiliegenden Schriftchen übersenden kann und dieses selbst vielleicht, wenn es in Ihre Hände kommt, einer kleinen Apologie bedarf. Es ist, wie Sie sogleich sehen, abermals das Feld der Polemik, auf welchem ich mich befinde, aber urteilen Sie selbst, soll man bei solchen Angriffen schweigen, es ruhig geschehen lassen, daß unsere protestantische Theologie immer mehr von solchen Händen an sich gerissen wird, und wer hätte, wenn einmal etwas dagegen geschehen soll, eine nähere Verpflichtung dazu als der unmittelbar Angegriffene? Ich muß mir freilich gefallen lassen, daß Sie auch hier den Ton und die ganze Art und Weise meiner Polemik nicht billigen, und kann darauf nur dies erwidern, daß es mir nach meiner Individualität und nach der Stimmung,

die meine Verhältnisse sehr natürlich in mir erzeugen, nicht möglich ist, anders zu schreiben. Entweder müßte ich ganz schweigen, oder, wenn dies nicht angeht, muß ich mich auch gegen einen Gegner solcher Art frei bewegen dürfen.

„Ich kann in der Schrift des Herrn Thiersch [1]) nur ein sehr sprechendes Zeichen des gegenwärtigen Zustandes der Theologie und der Kirche sehen. Welcher neuen Barbarei gehen wir entgegen, wenn die Richtung, die hier nur vollends ihren rechten Ausdruck gefunden hat, auch nur in der Weise, wie dies bisher geschehen ist, und noch immer im besten Zuge ist, sich weiter geltend macht. Man sehe nur, mit welchem Beifall diese Schrift schon von so vielen Seiten aufgenommen ist und — [man kann voraussehen?] — wie matt und rücksichtsvoll die Entgegnung auch von Seiten derer seyn wird, die ihr nicht gerade ein so unbedingtes Lob, wie Andere, zu Teil werden lassen. Konnte unlängst selbst Bleek einem Ebrard mit so großer Anerkennung entgegenkommen und dabei zugleich über mich sich die absprechendsten Urteile erlauben, so darf auch ein Thiersch darauf rechnen, daß es ihm auch bei der Classe solcher Theologen nicht an der freundlichsten Teilnahme fehlen werde. Ich bin gewiß weit davon entfernt, etwas Ähnliches auch bei Ihnen, hochverehrter Herr Doctor! vorauszusetzen, aber zurückhalten kann ich mich nicht, mein tiefes Bedauern darüber zu äußern, daß Solche, die gewiß im Grunde ihrer Gesinnung und Denkweise weit mehr mit einander einverstanden sind, als sie oft selbst wissen, sich nicht besser hierüber verständigen und durch ein offenes Zeugnis ihrer Übereinstimmung mit vereinter Kraft und mit aller Entschiedenheit einer Richtung entgegentreten, die immer mehr der Ruin unserer Theologie werden muß. Solange ich die Kraft dazu habe, werde ich von meiner Seite immer thun, was ich mit dem geringen Maße meiner Kräfte zu thun im Stande bin, aber warum bin denn immer nur ich der angegriffene Teil, warum läßt man mich bei Angriffen, welche doch nicht bloß mir, sondern so oft auch

1) Heinr. Wilh. Jos. Th.: „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften" (Erlangen 1845); wogegen Baur schrieb: „Der Kritiker und der Fanatiker in der Person des Herrn H. W. Thiersch" (Stuttgart 1846).

der Freiheit der Forschung überhaupt gelten, immer allein stehen, und warum will man sich denn sosehr darüber wundern, wenn ich in einer Stellung, wie die meinige ist, nur um so mehr meine eigenen Kräfte zusammennehme und ohne zu schonende Rücksicht denen, die sich mir als Gegner gegenüberstellen, auch von meiner Seite entgegentrete? Glaubt man aus dem Grunde mit mir nicht gemeine Sache machen zu können, weil ich, klar genug, auf einem Extrem stehe, so könnte ich doch von allen billig Denkenden und besser Unterrichteten mit Recht erwarten, daß man an die Gefahr eines solchen Extremes nicht bloß auf das Geschrei derer hin glaubt, in deren Interesse es freilich immer ist, alles, was über ihre Beschränktheit und Einseitigkeit hinausgeht, für ein Extrem auszugeben. Wo wäre mir denn aber je ein solches Extrem mit wissenschaftlichen Gründen nachgewiesen worden, oder ist denn, wenn man auch das Neue, auf das man im Triebe der Forschung geführt wird, nicht mit einem Male auf so erschöpfende Weise begründen kann, als man wünschen möchte, hierin ein verwerfliches Extrem zu sehen? Ich sage dies gewiß nicht in der Absicht Bundsgenossen für mich zu werben; soweit die theologischen Kämpfe mich persönlich betreffen, getraue ich mich gar wohl, sie auch mit eigenen Kräften zu führen, aber um der Wissenschaft willen thut es mir leid, daß es gegenwärtig so steht und dieser Zustand der Zersplitterung und Vereinzelung, der Verdächtigung, des Mißtrauens und des Mißverständnisses immer weiter um sich greift. Wohl wird es auch wieder anders werden und der frische Luftzug, der die von so vielen persönlichen Einflüssen inficierte Atmosphäre erst durchwehen muß, um sie zu reinigen, früher oder später nicht ausbleiben. Damit es aber sobald als möglich dazu kommt, sollten alle die es treu und aufrichtig meinen und auch äußerlich keine Verpflichtung haben, dem Corruptionssystem der norddeutschen Metropole zu huldigen, sich besser verstehen und energischer zusammenwirken. Sie selbst haben, wie ich mich erinnere, vorigen Herbst auf Schleiermacher als einen Mittelpunkt der Vereinigung und gegenseitigen Verständigung hingewiesen; ich biete dazu gern die Hand, es kann niemand, obgleich ich auch darüber mißverstanden worden bin, größere Hochachtung gegen Schleiermacher hegen als

ich. Nur mache man ihn nicht zu einem theistischen und wunderglaubig supranaturalistischen Theologen, der er nach meiner innigsten Überzeugung nicht war und auch nicht seyn darf, wenn man in ihm den gemeinsamen Ausgangspunkt für eine neue Richtung der Theologie haben will.

„Kaum wage ich noch, die johanneische Frage zu berühren. Niederschlagender konnte für mich nichts seyn als die Äußerung, welche Sie vorigen Herbst gegen mich gethan haben, daß Sie meine Abhandlung [1]) nicht einmal ganz gelesen haben. Ich muß dabei freilich, wie ich wohl weiß, was die polemische Form betrifft, mein eigener Ankläger werden. Erwünschter wäre mir nichts als eine Entgegnung mit Einwendungen, welche in das Einzelne der Sache selbst eingehen und meine Ansicht so gründlich als möglich widerlegen. Auf diese Hoffnung muß ich auch nach der gütigen Erinnerung an mich, welche Sie durch Ewald an mich gelangen ließen, verzichten. Wie es nun auch seyn mag, ich werde die Sache, sobald es mir möglich ist, wieder aufnehmen und aus meiner Abhandlung die Einwirkungen der Stimmung, in welcher sie geschrieben worden ist, so viel möglich verwischen.

„Entschuldigen Sie es nur gütigst, hochverehrter Herr Doctor! daß ich so offen mich gegen Sie ausgesprochen habe, und seyn Sie versichert, daß ich mich dabei nur dem wohlthuenden Eindruck hingegeben habe, welchen Ihre mich in so hohem Grade anziehende Persönlichkeit in mir zurückgelassen hat. Mögen diese Zeilen Sie in bestem Wohlseyn treffen, und Sie meinem Schriftchen die freundliche Aufnahme nicht versagen, um welche ich ehrerbietig bitte.

„Mit ausgezeichneter Verehrung verharre ich

„Euer Hochwürden

ergebenster Baur."

Tübingen d. 19t. Febr. 1846.

---

1) Offenbar die Untersuchungen über Komposition und Charakter des Evangeliums Johannis in den Tübinger Jahrbüchern von 1844.

Rezensionen.

1.

Der Jakobusbrief nach Lehranschauungen und Entstehungsverhältnissen untersucht von Lic. Dr. Paul Feine, Oberlehrer und Privatdocent der Theologie in Göttingen. Eisenach, Verlag von M. Wilckens, 1893.

Im ersten Kapitel seiner Schrift bringt der Verfasser Ausführungen über Jakobus und seine Namensbrüder im Neuen Testament, mit welchen ich mich fast durchweg einverstanden erklären kann. Der Standpunkt des Jakobus, von welchem der Brief offenbar geschrieben sein will, ist mit vollständiger Berücksichtigung des uns zu Gebote stehenden Materials in Geschichte und Sage nach allen Seiten hin zutreffend charakterisiert. Mit Recht wird namentlich darauf aufmerksam gemacht, daß nach der Darstellung von Gal. 2, 1 ff. Jakobus im Verein mit Petrus und Johannes augenscheinlich den falschen Brüdern, die sich eingeschlichen hatten, also den eigentlich fanatischen, judenchristlichen Agitatoren entgegengetreten ist und einen Ausgang der Verhandlungen hat herbeiführen helfen, auf welchen Paulus mit Befriedigung zurückblicken kann. — Nur dem Urteil des Verfassers über den Beschluß des Apostelkonvents, von welchem Apg. 15, 20. 21 redet, vermag ich nicht beizustimmen. Denn mit dem Satze, daß allsabbatlich in den Synagogen das Gesetz Mosis verlesen werde, kann im Zusammenhange nicht der Gedanke begründet werden, daß den Juden und Judenchristen durch solch Entgegenkommen gegen die Heiden kein

Abbruch geschehe (— dabei muß ein ganz fremder Gedanke als Hauptgedanke zwischeneingeschoben werden —); V. 21 giebt vielmehr den Grund an, warum man den Heidenchristen wenigstens die in V. 20 enthaltenen Vorschriften machen zu müssen meinte: es sollte dadurch aus dem Leben der Heidenchristen das entfernt werden, was für die Juden besonders anstößig sein mußte, und was deshalb ein unüberwindliches Hindernis für die Missionsarbeit unter den Juden gebildet haben würde; es sollte wenigstens so viel von ihnen verlangt werden, wie man von den Proselyten des Thores forderte. Also weder die Rücksichtnahme auf das Verhältnis von Heiden- und Judenchristen in gemischten Gemeinden, noch auch die Rücksichtnahme auf die event. Beeinträchtigung, welche das Judentum oder Judenchristentum durch etwa noch weitergehende Konnivenz den Heidenchristen gegenüber erleiden konnte, ist für die Bestimmung maßgebend gewesen.

Ein größeres Interesse beanspruchen die Ausführungen des zweiten Kapitels, in welchem Feine über den biblisch-theologischen Charakter des Jakobusbriefes spricht. Im ersten Abschnitt („das Wort der Wahrheit und das Gesetz der Freiheit“) geht der Verfasser aus von 1, 18, deutet die Aussage im Anschluß an Beyschlag (Bibl. Theol. I, 342) als religiös-sittliche Erneuerung von Herzensgrund und stellt dieselbe mit der Forderung der Sinnesänderung in der synoptischen Eingangspredigt in Parallele. Sie ist hervorgerufen durch die vollkommene, objektive Offenbarung Gottes im Evangelium, welche als *λόγος ἔμφυτος* die Kraft hat zu erretten, aber nur unter Mitwirkung der Christen. Jenes Wort tritt nämlich zugleich als forderndes Gesetz an die Christen heran. Dabei hat Jakobus, wie aus Kap. 2 ersichtlich ist, deutlich das alttestamentliche Gesetz im Auge (S. 26). Jedoch nur der Begriff des alttestamentlichen Gesetzes ist beibehalten, die Auffassung des Gesetzes ist vertieft; gemeint ist das rechte Verständnis desselben, wie es Jesus eröffnet hat (S. 27. 23). Das Gesetz der Freiheit wird es genannt, sofern es in den Christen, denen es in Erfüllung von Jer. 31, 33 ins Herz geschrieben ist, von innen heraus wirkt und so von selbst zum rechten Reden und Thun treibt. In dem Gesetz sind die Forderungen gegeben, die aus Gottes Heiligkeit ent-

springen. Das Gesetz ist seinem Wesen nach einheitlich, nicht eine Reihe von Einzelbestimmungen (S. 30). Dieses einheitliche Gesetz ist der Christ verpflichtet zu halten, oder: das Gesetz muß im Christen zum Gesetz der Freiheit geworden sein. An anderer Stelle heißt es, — wieder im Anschluß an Beyschlag —, Jakobus präge das mosaische Gesetz einfach in ein christliches um, indem er, wie die Propheten, Paulus und Jesus, die religiös-sittliche Quintessenz des Gesetzes, den Dekalog, als das Wesentliche hervorhebe und dieses durch eine neue Gottesthat in die Herzen der Gläubigen eingepflanzt denke. Und nach S. 24 endlich scheint es, als wolle Feine die Erfüllung des Gesetzes der Freiheit mit der Erfüllung des königlichen Gebotes der Liebe identifizieren.

Diese letzten Aussagen mit ihrer Bezugnahme auf Jesus und Paulus sind irreführend und entsprechen auch den sonstigen Bemerkungen Feines nicht ganz. Der Dekalog ist dem Jakobus nicht das allein Wesentliche am Gesetz. Das unscheinbare Gebot, nicht Ansehen der Person zu üben (Deut. 16, 19), stellt er vielmehr den Geboten des Dekalogs völlig gleich. Und vor allem auch das Gebot der Liebe, wenn er es auch, vielleicht in Erinnerung an Herrenworte, das königliche Gebot nennt, ist ihm nach Lev. 19, 18 lediglich ein Gebot unter und neben vielen andern Geboten des alttestamentlichen Gesetzes[1]), welches er in der Zusammenfassung aller Einzelgebote meint, wenn er von ὅλος ὁ νόμος spricht. Nach dem Zusammenhang der Stelle ist eine Identifizierung des ὅλος ὁ νόμος mit dem königlichen Gebot der Liebe, etwa im Sinne von Matth. 22, 39 f. und Röm. 13, 8—10, unmöglich. Denn nicht V. 10, sondern V. 10 und 11 geben die Begründung von 2, 9. In V. 11 wird aber die in V. 10 enthaltene Aussage bewiesen am sechsten und fünften Gebot; ὅλος ὁ νόμος kann demnach nur als die Summe aller einzelnen Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes aufgefaßt werden. Es kann nach 2, 8 ff.

1) Feine macht mit Recht darauf aufmerksam, daß Jakobus gerade hier κατὰ τὴν γραφήν hinzufügt; er hat also auch dies Gebot, wie jedes andere Einzelgebot, mit Bewußtsein aus den alttestamentlichen Gesetzesvorschriften entnommen.

ebenso vorkommen, daß jemand das königliche Gebot der Liebe hält, dabei aber sich gegen das Gebot aus Deut. 16, 19 vergeht, wie es vorkommen kann, daß jemand das sechste Gebot hält und sich gegen das fünfte versündigt. Das Gesetz besteht dem Jakobus also doch aus einer großen Reihe von Einzelbestimmungen, die aber organisch zusammenhängen, weil sie den einheitlichen Willen des einen Gesetzgebers darstellen. Jakobus verschärft vielleicht diese Forderungen im äußerlichen Anklang an Worte Jesu; daß er sie vertieft, kann ich nicht finden. Es ist eben doch willkürlich, ihn auf die Höhe der Anschauungen Christi zu erheben, zu welcher sich erst Paulus wieder emporgeschwungen hat. Die Forderung selbstloser Liebesübung an Witwen und Waisen ist nach Deut. 10, 18 gestellt, und die Forderung der Barmherzigkeit fand er im Alten Testamente wiederholt vor. Den unvergleichlich hohen Standpunkt Christi würde er jedoch erst erreichen, wenn er nicht bloß diese Forderungen betonte, sondern wenn er *ὅλος ὁ νόμος* mit dem königlichen Gebot der Liebe identifizierte, wenn ihm also die Liebesübung nicht e i n e sittliche Forderung, sondern d i e sittliche Forderung des Christentums wäre, welche event. selbst imstande wäre, dem äußerlichen Gesetzesbuchstaben des Alten Testaments entgegenzutreten, weil sie allein dem eigentlichen Willen Gottes, der allen diesen Gesetzen zugrunde liege, entspreche.

Das neutestamentliche Gesetz ist also inhaltlich mit dem alttestamentlichen völlig identisch. Dennoch tritt es in Gegensatz zu dem Gesetz des Alten Testaments als *νόμος τέλειος*, weil seine Forderungen auftreten in unzertrennlicher Verbindung mit der Verkündigung des Evangeliums, des Wortes der Wahrheit als der abschließenden, vollkommenen Gottesoffenbarung [1]). Seine Vollkommen-

1) Man wird in diesem Punkte nicht richtig urteilen können, wenn man sich verleiten läßt (vgl. F e i n e, S. 23), um des Zusammenhanges zwischen 1, 18. 20. 23. 25 zu behaupten, der *νόμος* in V. 25 sei dasselbe, was 1, 18 *λόγος ἀληθείας* genannt werde. Dieser enthält offenbar auch nach des Jakobus Anschauung mehr als die Darstellung und vollkommene Erklärung des göttlichen Willens im Gesetz, wie sie Christus gegeben hat. Es kann damit nur die ganze neutestamentliche Heilsbotschaft in umfassendem Sinne gemeint sein, welche als solche imstande sein konnte, das religiöse Erfahrnis der Wieder-

heit besteht darin, daß es durch die neutestamentliche Offenbarung ein νόμος τῆς ἐλευθερίας geworden ist. Jakobus setzt, wie Feine wiederholt richtig bemerkt, die Erfüllbarkeit des ganzen Gesetzes für die Christen voraus. Wiederum kann er es, weil es für die Christen ein νόμος τῆς ἐλευθερίας geworden ist. Das ist der Sinn von 1, 25, daß es bei dem, welcher sich mit Eifer und Ausdauer in dies Gesetz der Freiheit versenkt, selbstverständlich zu einem Thun des Gesetzes komme, in welchem er sich selig fühlen werde [1]).

Feine legt im Grunde nur Rechenschaft darüber ab, was man sachlich unter dem Gesetz der Freiheit zu verstehen habe, oder vielmehr, er spricht, wie die meisten Ausleger, nur von den Wirkungen des Gesetzes der Freiheit. Daß das Gesetz nicht mehr fordernd an den Menschen herantritt, ist angesichts der Ausführung in Kap. 2, 8 ff. nicht richtig; und „daß es von innen heraus wirke", kann man doch nicht wohl als eine erschöpfende Erläuterung des eigentümlichen Ausdruckes verstehen. Es fehlt gemeinhin, und so auch bei Feine, jede grammatische und deshalb auch jede korrekte sachliche Erklärung des Gen. τῆς ἐλευθερίας. Nur einmal streift Feine eine Deutung, die dem Worte gerecht wird, aber er giebt dem im weiteren keine Folgen. Er sagt (S. 24): „Dies Gesetz heißt nun Gesetz der Freiheit. Die Christen haben Freiheit, das Wort der Wahrheit anzunehmen. Es wird ihnen eingepflanzt, aber eben, damit sie es in Freiheit ergreifen und von innen heraus wirken lassen." Also „Gesetz der Freiheit" heißt es danach doch wohl nicht, weil es von innen heraus wirkt, sondern weil die Christen Freiheit haben, es aufzunehmen; und nun erst treibt es sie von innen heraus: die Freiheit der Christen ist die notwendige Voraussetzung, letzteres erst die Folge. Es ist mit dem Genitiv

---

geburt und der Weihe an Gott bei uns zu wirken. Damit ist das Wesen des Wortes der Wahrheit nicht erschöpft, daß es als Gesetz auftritt, dies ist nur eine und nicht einmal die erste und vornehmste Seite an ihm.

1) In οὐκ ἀκροατὴς . . . γενόμενος κτλ. liegt nicht eine zweite Aufforderung neben jener andern, die in den ersten Participien enthalten ist, sondern es enthält die selbstverständliche Folge des ersten Thuns: „und wer auf diese Weise nicht ein vergeßlicher Hörer geworden ist, sondern ein Thäter u. s. w."

also keine Eigentümlichkeit des Gesetzes und der in ihm liegenden Forderungen, sondern eine Eigenschaft genannt, welche diejenigen besitzen müssen, die es aufnehmen sollen. Da denken wir natürlich an 1, 18, worauf wir durch die ganze Satzverbindung ohnehin zurückverwiesen werden. Seine Auslegung ist auch für unsern Ausdruck maßgebend. Dieser grundlegende Vers redet meines Erachtens überhaupt nicht, oder doch wenigstens nicht in erster Linie von einer sittlichen Erneuerung im Sinne der in der synoptischen Eingangspredigt geforderten *μετάνοια*, sondern von einem religiösen Erfahrnis der Christen, durch welches dieselben, wie die Erstlingsfrucht im Alten Testament, Gott geweiht worden sind [1]). Erst auf Grund dieses religiösen Erfahrnisses, als Wiedergeborne also, haben die Christen die Freiheit, das in ihnen gepflanzte Wort aufzunehmen. Nicht, weil der *λόγος ἀληθείας* ein *λόγος ἔμφυτος* in den Christen ist, kann er, sofern er fordernd auftritt, *νόμος τῆς ἐλευθερίας* genannt werden, sondern weil er als *λόγος ἔμφυτος* bei den Menschen die Wiedergeburt und damit die Freiheit seinen eigenen Forderungen gegenüber gewirkt hat. — Diese Deutung läßt sich auch mit einer grammatisch korrekten Auflösung des Ausdruckes verbinden. Bei Jakobus, der selbst das bestimmte und bekannte Wort der Wahrheit in der abschließenden Gottesoffenbarung artikellos als *λόγος ἀληθείας* bezeichnet (1, 18), fällt der Doppelartikel nach *νόμος τέλειος* nur um so mehr auf. Es ist, als wolle er absichtlich jede qualitative Deutung des Genitivs abwehren; und doch müßte man ihn bei der von uns abgewiesenen Deutung in irgendwelcher Form als qualitativen Genitiv auffassen. Es bleibt nur die Deutung als Gen. possess. übrig: „das der Freiheit gehörige, für sie geltende Gesetz, d. h. das Gesetz derer, welche infolge erfahrner Wiedergeburt die innere Freiheit den im Worte der Wahrheit liegenden Forderungen gegenüber besitzen und daraus die Kraft schöpfen zur

---

1) Das Wort der Wahrheit muß demnach an erster Stelle die Verkündigung einer heilverheißenden Wahrheit sein und kann nicht gleichgesetzt werden einer wenn auch noch so sehr verinnerlichten und vertieften Verkündigung des im Gesetz enthaltenen göttlichen Willens.

Erfüllung jener Forderungen". Einem solchen Gesetz gegenüber sind die Christen in gesteigertem Maße verantwortlich, und das Gericht nach der Norm dieses Gesetzes wird deshalb besonders strenge sein (2, 12. 13).

Im nächsten Abschnitt („Gott und Christus") führt Feine aus, wie der Gottesbegriff des Jakobus im Alten Testament wurzelt, und wie bei ihm sich die Ansätze finden für den Gedanken des Kindschaftsverhältnisses der Christen zu Gott. Von Gott kommt lauter gute Gabe; er ist schlechthin vollkommen, der niemanden zum Bösen reizen kann, der aber als Vollkommener auch von den Christen vollkommene Erfüllung seines im Gesetz niedergelegten Willens fordert. Aber was er fordert, hat er selbst gegeben. Er wirkt den Beginn eines neuen Lebens; er giebt fortlaufend Kraft zum neuen Leben; er läßt sich endlich erbitten, Sünde zu vergeben, wo eine Vollkommenheit in der Erfüllung seines Willens nicht zustande kommt. — Christus wird von Jakobus nur nach seiner prophetischen und königlichen Wirksamkeit gewürdigt, seiner hohepriesterlichen Thätigkeit wird nicht gedacht. Merkwürdig ist es überhaupt, wie sehr das geschichtliche Zeugnis und die Person Jesu Christi in dem Briefe zurücktritt; wirklich genannt wird derselbe außer der Überschrift nur noch 2, 1, aber hier in bedeutsamer Weise in einer kurzen Aussage über den christlichen Glaubensinhalt. Im übrigen ist der Brief stark eschatologisch gefärbt, und den Hintergrund vieler Aussagen bildet der erhöhte Christus, der da kommen wird zum Gericht.

Ich pflichte diesen Ausführungen bei; nur eine Bemerkung sei mir gestattet zur Deutung von 1, 13^{b}. Schon Beyschlag hat darauf aufmerksam gemacht, daß das *αὐτός* im zweiten Satzgliede gewöhnlich nicht genug beachtet wird. Er giebt eine Deutung, die aber ebenfalls nicht zutreffend genannt werden kann, weil auch er das *δέ* unberücksichtigt läßt. Die beiden Satzglieder stehen nicht in kausalem, sondern im gegensätzlichen Verhältnis zu einander. Der Sinn des Satzes im Zusammenhang ist folgender: Wenn jemand sagt: „ich werde von Gott versucht", so kann er mit dieser Behauptung ein Doppeltes meinen, entweder: Gott läßt sich durch das Böse bestimmen, mich zu versuchen, oder: es liegt im Wesen

Gottes selbst, mich zu versuchen. Jakobus sagt: beide Behauptungen haben keinen Grund; denn über Gott hat die versucherische Macht des Bösen keine Gewalt, daß er dadurch bestimmt werden könnte, Menschen zu versuchen; er selbst aber, wie er an und für sich ist, unabhängig vom Bösen, versucht niemanden. Das widerspricht seinem Wesen, dem es vielmehr entspricht, lauter gute Gabe zu geben (V. 17). So gefaßt, geben beide Teile von V. 13[b] erst eine wirkliche Begründung von V. 13[a].

Vom Wesen und Ursprung der Sünde handelt der folgende Abschnitt. Die Möglichkeit der Sünde ergiebt sich aus dem Gegensatz zwischen Gott und Welt, in welchen der Mensch hineingestellt ist. Ihren Ursprung hat sie nicht in Gott, sondern in der eigenen sündhaften Begierde, ihre Folge ist der geistige Tod. Im übrigen fehlt bei Jakobus jede tiefere, spekulativ-theologische Begründung dieser Sätze. — Ich meine, Feine konnte nach den eigenen Ausführungen in diesem Abschnitt nicht in Abrede stellen, daß sich in der That eine gewisse Parallele ziehen läßt zwischen der ἐπιθυμία bei Jakobus und der ἁμαρτία, der Sündenmacht, bei Paulus. Auch die ἐπιθυμία tritt dem Menschen und seinem persönlichen Willen objektiv entgegen, sie tritt als Macht an ihn heran; und „der Mensch ist der Sünde soweit unterworfen, als die sündliche Begierde Herrschaft über ihn gewinnt". Daher kann auch gesagt werden, daß die Sünde vom Teufel und seinen Dämonen her ihren Ursprung nimmt.

Bei dem Begriff der Erwählung wird von Feine im folgenden Abschnitt mit Recht der Gedanke der vorzeitigen Erwählung abgewiesen. Der Satz, in welchem der Begriff vorkommt (2, 5), redet von einer Thatsache, welche in die Erfahrung der Leser fällt, nach welcher sie ihr eigenes Verhalten einrichten sollen, also von der geschichtlichen Auswahl zu Mitgliedern der Gemeinde.

In den folgenden Abschnitten sind sehr zum Schaden der ganzen Ausführung eng zusammengehörige Begriffe auseinandergezogen. Vom Verhältnis des Glaubens und der Werke zu einander kann gar nicht gesprochen werden ohne Rücksichtnahme auf die Formeln des Abschnittes 2, 14—26 und auf das Verhältnis dieser Formeln zu paulinischer Predigt. Wir fassen daher in der

Besprechung die beiden folgenden Abschnitte und den ersten Abschnitt des vierten Kapitels zusammen.

Wenn man einmal, wie Feine es thut, zunächst das Wesen des Glaubens nach Jakobus für sich bestimmen will, darf man keinesfalls von 2, 19 ausgehen. Der Vers ist offenbar dialektisch zugespitzt. Der Verfasser will seinen Gegner durch den Hinweis auf einen Glauben, der selbst bei Dämonen vorkommen kann, ad absurdum führen. — Daß in dem Begriff des Glaubens auch, und zwar vornehmlich das Moment des Heilsvertrauens enthalten ist, geht aus 2, 1 (wovon auszugehen war) ebenso hervor, wie aus dem Beispiel des Abraham, wie endlich aus dem Anspruch, den der Gegner des Jakobus erhebt, welcher durch seinen Glauben gerettet werden will. Irgendwelchen wesentlichen Unterschied zwischen dem Begriff der πίστις bei Jakobus und dem bei Paulus machen zu wollen, geht nicht an. Bei beiden enthält er das Moment des Heilsvertrauens und das des Fürwahrhaltens. Anderseits, auch bei Jakobus gründet sich der Glaube auf die Thatsachen der Offenbarung Gottes in Christo, er hat seinen Ursprung in der Verkündigung des Wortes der Wahrheit. Daß das Kreuz Christi nicht in den Mittelpunkt gerückt erscheint, wie bei Paulus, ist für die Bestimmung des Glaubens*begriffes* an sich nebensächlich.

Wichtig ist für das rechte Verständnis der in diesem Abschnitt verwendeten Formel allerdings die Einsicht, daß Jakobus hier von Werken redet im Sinne der Werke des Christen, im Sinne der Erfüllung des Gesetzes der Freiheit. Und die Fragestellung muß dann nur so lauten: Stellt sich Jakobus mit den Sätzen dieses Abschnittes nicht trotzdem in direktesten Gegensatz zu paulinischer Predigt und Denkweise? — Da gilt es freilich einen seltsamen Irrtum zu beseitigen, in welchem sich Feine, so weit ich sehe, mit fast allen Auslegern zusammenfindet; er betrifft den Begriff des *δικαιοῦν*. Das Wort wird weder im Alten Testament noch im Neuen Testament jemals anders verwendet als in „forensischem“ Sinne. Es heißt: gerecht *gesprochen* werden. Und man hat durchaus nicht das Recht, von einer Verschiedenheit des Begriffes selbst zu reden, wenn es sich bei Paulus um die Rechtfertigung

des ἀσεβής handelt, bei Jakobus, wie man sich auszudrücken beliebt, um die iustificatio iusti. Letzteres ist überhaupt ein ganz unzulässiger Ausdruck, ja ein Widerspruch in sich selbst, welcher recht deutlich in dem wunderlichen Satze v. Sodens zutage tritt: „das δικαιοῦν ist nach Jakobus ein Urteil, welches mit Fug und Recht erst von dem Augenblick an gilt, wo die δικαιοσύνη da ist“ (Feine, S. 49). Die δικαιοσύνη ist stets und nur die Folge eines gerechtsprechenden Urteils seitens Gottes. Und wenn einer das ganze Gesetz hält, δίκαιος ist er daraufhin nur nach göttlichem Urteil über sein Verhalten. Die Voraussetzungen für dies Urteil können nach Gottes eigener Bestimmung allerdings verschiedenartig sein. Auch Paulus kennt den Satz der jüdischen Theologie und läßt ihn gelten (Röm. 2, 13): οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται; und trotzdem formuliert er seine Lehre von der Rechtfertigung auf Grund Glaubens allein, weil es ποιηταὶ νόμου in alle Ewigkeit unter Menschen nicht geben wird. Bei jener Parallelisierung sieht es aber vollends so aus, als ob nach Paulus der ἀσεβής gerecht gesprochen würde, weil er ἀσεβής ist, während doch in Wirklichkeit die Rechtfertigung des ἀσεβής unter Voraussetzung des Glaubens erfolgt. Durch alle derartigen Ausführungen wird also zur Erklärung des Verhältnisses der sich gegenüberstehenden Formeln nichts beigetragen, geschweige denn ein Ausgleich zwischen ihnen ermöglicht; ihr Wert besteht höchstens in der Feststellung des in Rede stehenden Gegensatzes.

Wir haben zum andern die in unserm Abschnitt von Jakobus vertretene These festzustellen. Ich befinde mich hier zu meinem Bedauern in schärfstem Gegensatz zu der von Feine vertretenen Auffassung, welche übrigens die übliche ist.

Ich behaupte zunächst mit Weiffenbach, daß nach Jakobus Glaube und Werke nicht in organischem Zusammenhang miteinander stehen. Wenn aus 2, 18 die gegenseitige Behauptung abgeleitet wird, so läßt man sich einen logischen Fehlschluß zuschulden kommen. Aus dem Satze, daß aus dem Dasein von b auf das Dasein von a geschlossen werden kann, darf man nicht ohne weiteres folgern, daß a und b organisch und notwendig miteinander verbunden seien. Das ist erst dann der Fall, wenn a nicht ohne

b gedacht werden kann, oder wenn es zum Wesen von a gehört, b hervorzubringen. Jakobus behauptet lediglich, der Glaube für sich genommen könne nicht aufgewiesen werden; deshalb könne er doch nichts besonders Wertvolles sein. Er behauptet ferner, daß Werke in dem Sinne, in welchem er davon rede, nur da sein können, wenn der Glaube da sei. Aber er behauptet nicht, daß ein echter, rechter christlicher Glaube nicht vorhanden sein könne, ohne daß Werke da seien [1]). Deshalb kann es auch nicht seine Meinung sein, daß der Glaube selbst dadurch eine qualitative Änderung erfahre, daß Werke hinzukommen. Er polemisiert überhaupt nicht gegen eine bestimmte Art von Glauben; nirgends stellt er den wahren Glauben einem vermeintlichen, nirgends den rechten, vollen Glauben dem werkelosen als einem unvollkommenen Glauben gegenüber. Es muß doch schon die Thatsache auffallen, daß Jakobus sich nie qualitativ ausdrückt: *πίστις χωρὶς ἔργων* oder *ἡ πίστις ἡ χωρὶς ἔργων;* es heißt vielmehr *ἡ πίστις χωρὶς ἔργων* oder gar (V. 20) *ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων*, eine Formulierung, welche jede qualitative Fassung und jeden Gegensatz gegen einen andersartigen Glauben schlechthin ausschließt. Das Beispiel des Abraham wird demnach völlig mißverstanden, wenn man, wie Feine, sagt: Abraham habe den rechten, vollen Glauben gezeigt, der so mächtig gewesen sei, daß er selbst das schwerste Werk vollbrachte. Nein, das Beispiel hat im Anschluß an V. 20 nur Sinn, wenn es besagen will, daß auch bei Abraham eine Zeit lang die *πίστις* für sich allein, ohne die Werke vorhanden gewesen sei; davon habe er aber so lange keinen Nutzen gehabt, bis die Werke als Zweites zum Glauben hinzutraten. Und der Glaube Abrahams war doch ein echter Glaube, auch so lange er für sich allein war. Mit dem Satze: *καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη* (V. 22) kann Jakobus deshalb nicht sagen wollen, daß der Glaube selbst seiner Qualität nach durch die Werke eine Änderung erlitten habe und hierdurch zu einer *πίστις τελεία* geworden sei (Feine, S. 45 im Anschluß an Cremer). Wie kann denn der Glaube infolge der Werke vollkommen werden, wenn er

---

1) Vgl. übrigens die diesbezügliche Bemerkung Feines auf S. 102, welche den früheren Ausführungen widerspricht.

doch nach der These, welche Feine selbst vertritt, erst als vollkommener Glaube Werke hervorzubringen imstande ist. Denn es geht nicht an, das ἐτελειώθη neben dem ἐπληρώθη zu übersetzen: „er zeigte sich als vollkommener; er wurde als vollkommener offenbar durch die Werke“. Diese Aussage allein entspräche aber jener These. Und wie könnte Jakobus in V. 22, selbst wenn man zugeben wollte, was ich nicht zugebe, daß Glaube und Werke hier einander gleichgeordnet ständen, den Satz bilden: ἡ πίστις συνεργεῖ (oder συνήργει) τοῖς ἔργοις? Die Werke müssen doch als zweites bereits da sein, wenn von einem andern Dinge gesagt wird, es wirke mit ihnen zusammen. Jedenfalls aber wäre es ein völlig unverständlicher, ja in sich widerspruchsvoller Ausdruck, wenn das des Jakobus wahre Meinung gewesen wäre, daß die wahre πίστις in notwendigem, organischem Zusammenhange mit den Werken stehe, und wenn der Nachweis dieses Verhältnisses recht eigentlich der Zweck dieses Abschnittes wäre. Wir bleiben bei unserer Behauptung: Glaube und Werke stehen nach unserm Abschnitt nicht in organischem Zusammenhang miteinander.

Und weiter: mit der πίστις ist überall (mit Ausnahme der dialektisch zugespitzten Aussage des V. 19) der volle, wahre christliche Glaube gemeint, nur daß Jakobus diesem Glauben, so lange er für sich allein bleibt, die Lebendigkeit abspricht: ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστιν καθ᾽ ἑαυτήν (V. 17) [1]). Das ist ein Bild, welches seine Deutung verlangt. Und es ist nun eine der merkwürdigsten Thatsachen in der Geschichte der Exegese, daß man dieses Bild je und je (so auch Feine) gedeutet hat im Sinne unserer erbaulichen Predigtsprache, die anderswoher ihre Berechtigung haben mag: der Glaube sei tot, wenn und insofern er keine Werke hervorbringe; lebendig sei er, wenn und insofern er gleichsam mit geistiger Naturnotwendigkeit, wie ein Baum die Frucht, Werke aus sich heraussetze. Kurz, man faßt die Aussage des V. 17 als analytisches Urteil auf, oder so, als ob es sich hier nur um die Ein-

1) καθ᾽ ἑαυτήν nimmt den Satz mit ἐάν noch einmal auf und betont, daß der Verfasser über den Glauben für sich genommen, in seiner Isolierung von den Werken, ein Urteil fällen will.

führung einer bildlichen Bezeichnung für einen solchen Glauben handle: „solchen Glauben wollen wir einen toten Glauben nennen", oder: „solchen Glauben meinen wir, wenn wir von einem toten Glauben sprechen". — Der Gedankenfortschritt in V. 14—17 und der Zusammenhang zwischen V. 20 und 21, sowie zwischen V. 25 und 26 machen diese Deutung des Bildes ganz unmöglich.

Das Bild vom Tode wird in der Schrift gebraucht, um entweder den Gedanken der Befleckung oder den der Wirkungslosigkeit zum Ausdruck zu bringen. Daß in unserm Abschnitt das letztere zutrifft, ist klar, geht übrigens auch aus V. 20 hervor, wo für *νεκρά* ein *ἀργή* eintritt. Nun ist weiter gewiß, daß die Gegner des Jakobus eben die Wirkung von ihrem Glauben erwarten, welche Jakobus demselben mit diesem Urteil abspricht. „Wenn einer sagt, er habe Glauben (— was ich ihm nicht bestreiten will —), aber keine Werke hat, was ist der dabei herauskommende Nutzen (sc. für den, der so spricht)? Der Glaube kann ihn doch nicht erretten" (V. 14)?! Nutzen würde ihm der Glaube also nur dann bringen, wenn er imstande wäre, ihn zu erretten. Wie eine bloße Mundbarmherzigkeit keinen Nutzen hat, weil dem, welcher der Hilfe bedarf, eine solche nicht zuteil wird, „so (— schließt der Verfasser in V. 17, und wir erwarten: hat auch der Glaube keinen Nutzen; er setzt dafür ein: —) ist auch der Glaube, wenn er keine Werke hat, tot, für sich allein genommen". Das kann dann aber im Zusammenhange nur heißen: er hat keinen Nutzen und keine Wirkung im Sinne der Aussage von V. 14, d. h.: er wirkt nicht Errettung. — Die gleiche Deutung ergiebt sich aus V. 20. 21: Der Glaube ohne die Werke ist tot, oder, wie es hier ohne Bild heißt, ist fruchtlos. Das Beispiel Abrahams zeigt ja, daß das, was du vom Glauben als Frucht erwartest, lediglich eine Folge der Werke ist, nämlich die Rechtfertigung (das Korrelat der Errettung). „Der Glaube ohne die Werke ist fruchtlos (= tot)", heißt also: er bringt keine Rechtfertigung und Errettung zuwege. V. 25 heißt es: „Rahab wurde auf Grund ihrer Werke gerechtfertigt (ein Urteil, das man aus der Thatsache ihrer Errettung erschließen darf); denn (V. 26): der Glaube ohne Werke ist tot." Das kann wieder nicht heißen: er wirkt keine Werke und

deshalb wollen wir ihn tot nennen; sondern: er bringt nicht zustande, was bei der Rahab die Werke gewirkt haben, nämlich Rechtfertigung und Errettung. Selbst der Aussage in V. 19 liegt dieser Gedanke zugrunde. Auch die Dämonen haben eine Art von Glauben; und doch ist es für sie ein toter Glaube: er nützt ihnen nicht, weil er sie nicht aus dem Verderben erretten kann, dem sie definitiv verfallen sind, und vor dem sie zittern. Und endlich an der einzigen Stelle, wo deutlich von einer Wirksamkeit des Glaubens die Rede ist (V. 22), heißt es: der Glaube wirkt (oder wirkte) mit den Werken; das heißt: er hilft mit bewirken, was die Werke wirken sc. Rechtfertigung und Errettung. Für sich allein ist er in dieser Beziehung wirkungsunfähig, — tot. So kommt endlich auch V. 26 zu seinem Recht. Es ist nur eine Auskunft in großer Verlegenheit, wenn man V. 26ª lediglich als Umschreibung des Begriffes νεκρὸν εἶναι ansieht. Es wird niemand bestreiten können, daß man diese Vergleichung auch positiv wenden kann, ohne daß der Sinn dadurch auch nur die geringste Abänderung erleidet: „wie erst der Geist für den Körper das Belebende ist, so sind auch die Werke für den Glauben das Belebende". Die Einwände, welche Feine (S. 44) im Anschluß an Weiß und Beyschlag macht, sind bei unserer Deutung von V. 17 hinfällig. Denn in der That geht die Lebendigkeit des Glaubens (sc. in Beziehung auf die Wirkung von Rechtfertigung und Errettung) erst aus den Werken hervor; und einen Gegensatz gegen V. 18 schlösse das erst dann in sich, wenn „lebendig sein" und „Werke hervorbringen", vom Glauben ausgesagt, dasselbe wäre. Und endlich sind wirklich Leib und Geist etwas, was nebeneinander bestand und dann miteinander verbunden wurde (vgl. Gen. 2, welches der Verfasser wahrscheinlich im Sinn hat); erst durch diese Verbindung kam etwas Lebenskräftiges zustande. Weiß wehrt wohl mit Recht den Gedanken ab, daß der Glaube mit dem Leibe und der Geist mit den Werken auch im einzelnen verglichen werde; aber damit ist noch nicht verboten, das Verhältnis des Geistes zum Leibe in Vergleich zu stellen mit dem Verhältnis der Werke zum Glauben. Zu einer solchen Vergleichung geben uns die Worte sicher das Recht.

Aber eben, daß diese in den Worten vorliegende Vergleichung zu der gewöhnlichen Deutung des V. 17 nicht paßt, ist der deutlichste Beweis für die Unrichtigkeit der üblichen Erklärung jenes Verses.

Wir stellen also als Thesis des Jakobus den Satz fest: der Glaube (auch der wahre, christliche Glaube) für sich allein, ohne die Werke, wirkt nicht Rechtfertigung und Errettung. Aber wir halten nun weiter auch nicht einmal das für eine richtige Formulierung der positiven These, die Jakobus dem entgegensetze, daß Glaube und Werke rechtfertigen und erretten. Seine eigentliche Meinung ist vielmehr die, daß die Werke im Grunde allein diesen Wert und diese Wirkung haben.

Dem scheint V. 22 und V. 24 zu widersprechen. Indessen es muß doch schon stutzig machen, daß diese Verse eingerahmt sind durch V. 21 und V. 25, in welchen einmütiglich von einer Rechtfertigung auf Grund von Werken allein gesprochen wird. Wenn Jakobus im Zusammenhang mit dem Beispiel Abrahams trotz der Aussage von V. 21 überhaupt noch von der Rolle, die der Glaube bei der Herstellung der Rechtfertigung spielt, etwas sagt, so ist er dazu gedrängt worden, entweder durch eine ihm bekannte umgekehrte Verwendung dieses Beispiels oder durch den Wortlaut der in V. 23 angezogenen Genesisstelle. Es ist auffallend, daß er nach V. 21 in V. 22 die *πίστις* zum Subjekt der Aussage macht. Wir erwarten eine Aussage über die Werke; und vom Glauben wird sicher nur deshalb etwas ausgesagt, weil der Verfasser die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit Gen. 16, 5 fühlt. Beachten wir aber den Zusammenhang mit V. 20. 21, so kann die Aussage des V. 22, die sich selbst als Folgerung aus dem Vorigen einführt, in keinem Falle etwas enthalten, wodurch dem Glauben ein positiver Wert beigelegt würde oder wodurch er gar mit den Werken auf eine Stufe gestellt würde; kurz, wir können nur übersetzen: „Du siehst also, daß der Glaube nur mitwirkte mit den Werken bei der Rechtfertigung Abrahams; er hatte dabei nur unterstützende, sekundäre Bedeutung. Das eigentlich Rechtfertigende waren die Werke. Und wenn sich da ein Schriftwort findet, welches dem scheinbar widerspricht, so haben wir das als ein Weissagungswort aufzufassen, welches

erst später seine Erfüllung fand, als Abraham Werke that: erst aus den Werken wurde der Glaube vervollkommnet, vervollständigt mit Bezug auf Rechtfertigung und Errettung, und erst durch die Werke fand das Weissagungswort seine Erfüllung.“ So kehrt der Verfasser in V. 24 unbeirrt zu der These zurück, die er V. 20. 21 ausgesprochen hatte. Wenn er hinterher *καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* hinzufügt, so soll das nicht etwa bedeuten: „ihr seht, daß nicht aus Glauben allein, sondern aus Glauben und Werken der Mensch gerechtfertigt wird“; sondern es liegt darin die Zurückweisung der bekämpften These: „Ihr seht, daß mein Satz richtig ist: aus Werken wird der Mensch gerechtfertigt, und nicht, wie ihr meint, aus dem Glauben allein.“ Daß dies der Sinn von V. 24 sein muß, geht aus V. 25 hervor, in welchem nunmehr von dem Glauben und seiner Bedeutung für die Rechtfertigung und Errettung überhaupt nichts verlautet. Feine hat auch gefühlt, wie auffällig es ist, daß bei dem Beispiel der Rahab die Erwähnung des Glaubens ganz fehlt (S. 47). Sie dürfte freilich keinesfalls fehlen, wenn seine Auffassung des ganzen Abschnittes berechtigt wäre.

Ist aber das die Thesis des Jakobus, daß auf Grund von Werken der Mensch gerechtfertigt und errettet wird, so stellt er sich damit in den schärfsten Gegensatz zu paulinischer Predigt, auch wenn er unter den Werken die sittliche Lebensbethätigung der Christen nach der Norm des *νόμος ἐλευθερίας* versteht. Paulus würde, wie Feine richtig bemerkt (S. 106), niemals gesagt haben, daß der Mensch vor Gott durch Werke irgendwelcher Art gerechtfertigt werde. Das widerspräche dem religiösen Grundsatz des Paulus: keine *καύχησις* vor Gott! Paulus würde auch die neuen Werke des Christen sofort unter den Begriff der *ἔργα νόμου* gestellt haben, sobald der Christ auf Grund derselben Anspruch erheben wollte auf Rechtfertigung als entsprechende Gegenleistung von Gott her. Paulus macht auch die fortgehende Rechtfertigung, um mich so auszudrücken, und die endgültige Errettung, die bei ihm wie bei Jakobus ein Korrelatbegriff zur *δικαίωσις* ist, vom Glauben allein abhängig.

Dieser Gegensatz zwischen Paulus und Jakobus

ist unausgleichbar. Er hängt im Grunde zusammen mit der Verschiedenheit der beiden religiösen Individualitäten. In der paulinischen Rechtfertigungslehre prägt sich eine Tiefe des Sündenbewußtseins und eine Energie in der Geltendmachung der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zu unserm Heil aus, für die Jakobus nach seiner ganzen religiösen Eigenart kein Verständnis mitbringt.

Der Gefahr, welche die paulinische Heilslehre mit Bezug auf das christlich-sittliche Leben in sich barg, und die sich der Apostel, nach dem Selbsteinwurf am Schluß von Röm. 5 zu urteilen, nicht verborgen hat, begegnet Paulus Röm. 6—8 mit dem Hinweis auf Taufe und Geistesmitteilung, welche ein neues Leben bei dem Christen selbstverständlich zur Folge haben. Diesen Beweisgang würde Jakobus niemals mitmachen; er glaubt jene Gefahr nur dadurch beseitigen zu können, daß er der paulinischen Rechtfertigungslehre den Satz von der Rechtfertigung auf Grund von Werken entgegensetzt.

Die Thesis des Jakobus läuft also der paulinischen direkt entgegen. Wir können nicht einmal sagen, daß er gegen einen mißverstandenen paulinischen Satz polemisiert. Wohl aber wird richtig sein, was Feine (S. 121) hervorhebt, daß des Jakobus Einwände gegen paulinische Formeln auf Beobachtungen im praktischen Leben fußen: die paulinischen Formeln wurden vielen der Deckmantel für sittliche Gleichgültigkeit und Unthätigkeit.

Die Ausführungen Feines über die Unabhängigkeit des Jakobus von paulinischer Brieflitteratur (S. 108 ff.) halte ich für vorzüglich gelungen. Ich wüßte nicht, was man namentlich gegen seine Behauptung einwenden wollte, daß jene paulinischen Formeln durch die Predigt Pauli schon lange vor seiner litterarischen Thätigkeit bekannt und wirksam gewesen sein können, und daß er auch auf das Beispiel des Abraham nicht durch den Römerbrief geführt zu sein braucht. Die siegesgewisse Art, in welcher er den die Rechtfertigung des Abraham betreffenden Satz (V. 21) als letzten Trumpf gleichsam ausspielt, ohne erst den Nachweis für die Berechtigung desselben zu führen, und ohne Furcht vor Einwänden, ließe sich nicht erklären, wenn er mehr gewußt hätte als die That-

sache, daß man jenes Beispiel in anderm Sinne verwendet habe, wenn ihm auch bekannt gewesen wäre, wie Paulus Röm. 4 davon spricht. Die Zusammenstellung mit dem Beispiel der Rahab läßt deutlich erkennen, daß er zwei besonders charakteristische Beispiele für seine Thesis herausgreifen wollte, welche man in diesem Sinne nicht nur in der christlichen Gemeinde, sondern auch in der jüdischen Theologie verwertete.

Die Auseinandersetzung mit Feine in den biblisch-theologischen Fragen war mir so sehr die Hauptsache, daß ich über die weiteren Ausführungen nur kurz berichten will. Ich habe oben bereits ein Urteil abgegeben über die Behandlung der Frage nach dem litterarischen Verwandtschaftsverhältnis unseres Briefes und der paulinischen Brieflitteratur. Dasselbe Urteil gilt für den Nachweis der Originalität des Briefes im Verhältnis zum ersten Petrusbrief, zur Apokalypse, zu den synoptischen Evangelien, zum ersten Klemensschreiben, zum Hirten des Hermas. Ich kann hier in allen Punkten mitgehen, wenn ich auch einzelne Stellen anders auslegen zu müssen meine. Ich freue mich namentlich darüber, daß Feine es wagt, gegen die Methode des Nachweises litterarischer Verwandtschaftsverhältnisse im Neuen Testament, wie sie von Holtzmann geübt wird, anzukämpfen, und daß er im großen und ganzen den richtigen Grundsatz vertritt, wirkliche litterarische Verwandtschaft sei nur da zu konstatieren, wo eigentümliche Gedanken und Gedankenreihen mit eigentümlichem Ausdruck zusammentreffen, und daß er endlich immer wieder betont, über die Frage der Originalität könne man nur entscheiden unter fortgehender Berücksichtigung der Eigenart der christlichen Persönlichkeit des Verfassers. Die Schilderung der kernhaften christlichen Persönlichkeit des Jakobus auf S. 65 ff. und die wiederholten Andeutungen hierüber im weiteren Verfolg gehören zu den besten Ausführungen des Buches.

Die eigenen Aufstellungen Feines über Zeit, Anlaß und Adresse des Briefes haben etwas Überraschendes. Der Brief stellt sich ihm dar als Homilie, als eine Ansprache des Jakobus an seine palästinensische Gemeinde, die er dann gleichsam als Hirtenbrief an die christgläubigen Juden der Diaspora ausgehen ließ. Der Verfasser denkt dabei zunächst an die syrische Diaspora.

Zu diesem Resultat gelangt Feine durch folgende Erwägungen: Das Verhältnis des Briefes zur Sonderüberlieferung des Lukas (S. 64 ff.) und zu den Klementinen (S. 81 f.) läßt wenigstens den Schluß zu, daß der Brief aus judenchristlichen Kreisen stammt und einen Judenchristen zum Verfasser hat. Als solcher zeigt er sich auch durchweg im Briefe. Der Brief kann nun aber weder aus der ältesten apostolischen Zeit (S. 57 ff.), noch aus der nachapostolischen Zeit (S. 62 ff.) stammen; er nimmt jedoch auf ganz bestimmte, lokale (S. 82 ff.), und zwar innerjüdische Verhältnisse Bezug. Er paßt endlich nicht zu den Verhältnissen der Diaspora in späterer Zeit, sondern setzt überall palästinensische Verhältnisse voraus. Der Zwiespalt zwischen den so gefärbten, teilweise recht lokalen Beziehungen der Ausführungen unseres Briefes und der Allgemeinheit der Adresse löst sich nach Feines Meinung am einfachsten durch seine oben dargelegte Thesis.

Ich glaube kaum, daß der Verfasser damit viel Anklang finden wird. Seine Darlegungen führen von selbst zu der Annahme der Abfassung in frühester apostolischer Zeit zurück. Hält er selbst in späterer Zeit, wo gemischte Gemeinden auch in der syrischen Diaspora vorhanden waren, noch ein solch persönliches Eingreifen des Jakobus für möglich, dann hat die Annahme für jede frühere Zeit noch viel weniger Schwierigkeit. Ja, mir will es fraglich erscheinen, ob Jakobus in späterer Zeit überhaupt noch imstande gewesen wäre, seine Autoritätsstellung in dieser Weise einem so weiten Kreis wesentlich gemischter, vielfach wahrscheinlich sogar überwiegend heidenchristlicher Gemeinden gegenüber geltend zu machen. Namentlich aber begreife ich nicht, wie der Verfasser mit seiner Hauptthese die Behauptung in Einklang bringen will, daß die im Briefe vorausgesetzten Zustände auf die Verhältnisse der Diaspora nicht paßten. So viel müssen wir doch wohl annehmen, daß nach des Jakobus Meinung der Inhalt der Homilie, welche er als Hirtenbrief an die Diaspora ausgehen ließ, auch für die Verhältnisse der Diaspora zutreffe. Beispielsweise: der Gegensatz zwischen arm und reich durchzieht den ganzen Brief; was glaubte denn Jakobus mit allen Ausführungen, die sich an diesen Gegensatz anschließen, in der Diaspora zu wirken, wenn ge-

rade diese Verhältnisse bestimmt in Anspruch genommen werden für die These des Verfassers, der Brief setze palästinensische Verhältnisse voraus? Jakobus wenigstens muß der Ansicht gewesen sein, daß dort in der Diaspora dieselben Mißstände und Bedürfnisse vorlägen, wie in der palästinensischen Gemeinde. Nach des Verfassers These müssen wir die wunderliche Thatsache feststellen, daß alles das, wessen die Diaspora in späterer Zeit bedurft hätte, — eine Auseinandersetzung heidenchristlicher Fragen u. s. w. — in dem Briefe fehlt, dagegen der größte Teil dessen, was der Brief bringt, auf die Verhältnisse der Diaspora keine Anwendung erleidet. Darum behauptete ich, daß des Verfassers Ansicht von selbst zu der Annahme der Abfassung in frühester apostolischer Zeit zurückführt. Denn allerdings können wir uns die im Briefe geschilderten Verhältnisse nur aus der frühesten Zeit heraus erklären.

Daß diese Ansicht viel für sich hat, spricht Feine selbst aus (S. 57) und was er (S. 58—62) dagegen anzuführen weiß, ist in allen Punkten nicht zwingend. Feine giebt selbst zu, daß es Übertreibung ist, von sittlicher Degeneration, von Verwilderung oder dergleichen zu reden. In der That, wenn man die Aussagen über die Reichen, wie auch Feine es thut, auf nicht-gläubige Juden bezieht, dann bleiben im Grunde nur Unzufriedenheit mit der eigenen Lage, Zungensünden und falscher Bekehrungseifer, der sich mit Vorliebe an die Reichen wendet, übrig. Und es ist leicht einzusehen, daß diese drei Dinge aufs engste zusammengehören. Warum sollen diese Erscheinungen nicht schon nach anderthalb Dezennien eingetreten sein können? Es ist sehr verfehlt, die Schilderungen der Gütergemeinschaft u. s. w. in der Apostelgeschichte dagegen ins Feld zu führen. Gerade sie hat, wenn sie überhaupt historisch ist, sicher zur baldigen Verarmung der Gemeinde beigetragen. Zudem liegen die Zeiten der ersten Verfolgungen dazwischen, welche die Lage der Gemeinden natürlich ganz anders gestalten mußten.

Auf das Zurücktreten dogmatischer Fragen und auf den Mangel an Ausführungen, den Kreuzestod, die Auferstehung und die Geschichte des Herrn betreffend, hätte Feine nach seinen eigenen Bemerkungen auf S. 98—100 kein Gewicht legen dürfen. Im übrigen

wären diese Dinge ein Dezennium später nicht minder auffallend als in jener frühesten Zeit. Feine giebt zudem selbst zu, daß die dogmatische Dürftigkeit des Briefes aus der Eigenart der Persönlichkeit des Jakobus zu erklären sei. Auf eine bestimmte Zeit ist deshalb aus diesen Dingen nicht zu schließen. Jakobus würde zu keiner Zeit anders geschrieben haben.

Um so mehr überrascht der Schlußsatz, den Feine unmittelbar darauf ausspricht, daß diese Eigentümlichkeiten des Briefes sich weniger gut in der frühesten apostolischen Zeit begreifen lassen als in späterer Zeit. Er giebt denn auch vorweg zu, der hauptsächlichste Anstoß bleibe bei der frühen Ansetzung des Briefes die Notwendigkeit, in demselben irgendwelche Rücksichtnahme auf paulinische Formeln und Lehranschauungen zugestehen zu müssen. Da Feine anderseits die Bekanntschaft des Jakobus mit paulinischer Briefliteratur in Abrede stellt, so bleibt uns nur die Frage zu beantworten: Wann hat Paulus die hier bekämpften Formeln in seiner Missionspredigt ausgeprägt und wie frühe kann in der syrischen Diaspora eine Bekanntschaft mit diesen Formeln angenommen werden? Es ist dies eine Frage von weittragender prinzipieller Bedeutung.

Ich meine, der Charakter der paulinischen Missionspredigt wird auf zwiefache Weise einseitig beurteilt: einmal von denen, welche meinen, Paulus könne von Anfang an und für alle Folgezeit nichts anderes gepredigt haben als sein Evangelium von der Rechtfertigung auf Grund des Glaubens allein, und nicht auf Grund von Werken, sodann aber noch mehr von denen, welche die Ansicht vertreten, Paulus habe diese Begriffe erst unter dem Eindruck der Vorgänge in den galatischen Gemeinden zu prägen begonnen. Es ist zweifellos, daß Paulus als gewesener Jude, als geschulter Pharisäer, wenn er sich selbst Rechenschaft ablegte über seine eigenen religiösen Erfahrungen, dies von Anfang an nur thun konnte im Gegensatz zu seinen früheren Anschauungen, — also im Gegensatz auch gegen die denselben entsprechenden Formeln von der Rechtfertigung auf Grund von Gesetzeswerken, sobald er sich veranlaßt sah, seine persönlichen Erfahrungen und neu gewonnenen Anschauungen in Worte zu fassen. Und sobald er unter Juden Mission

trieb, hat er natürlich auf Grund seiner persönlichen Lebenserfahrungen vom Wesen des christlichen Heils in diesen Formeln geredet, da hier die gleichen Voraussetzungen obwalteten, wie bei ihm selber [1]). In der Heidenmissionspredigt konnte er nicht so verfahren; und, wie 1 Thess. 1, 8—10 und die Akta zeigen, er ist auch nicht so verfahren. Heidenchristen gegenüber hat er von jenen Formeln erst Gebrauch machen müssen, als dieselben zu agitatorischen Zwecken von judenchristlichen Heißspornen in heidenchristliche Gemeinden hineigetragen wurden. Das ist unseres Wissens zum erstenmal in den galatischen Gemeinden geschehen. Und der Galaterbrief macht in der That den Eindruck, als habe Paulus hier den Inhalt seiner früheren Missionspredigt unter den Galatern in neue Formen gießen müssen. Überall, wo er von diesen Formeln ausgiebigen Gebrauch macht (also auch im Römerbrief), hat er die gleiche Art judenchristlicher Opposition im Sinn. Dagegen kann es nicht auffallen, daß dieselben sofort wieder in den Hintergrund

1) Vgl. Feine S. 106: „Es ist ganz wohl denkbar, daß in den Christengemeinden vor Paulus auch schon von einem δικαιοῦσθαι geredet worden sein kann." Nicht bloß denkbar, sondern selbstverständlich, meine ich, ist das in judenchristlichen Gemeinden gewesen, für welche sich in dem Begriff der δικαιοσύνη vor Gott nach wie vor der Zweck aller Heilsveranstaltungen darstellen mußte. Aber mit gleichem Recht fährt Feine fort: „Es ist nicht wahrscheinlich, daß man dabei die Rechtfertigung auf den Glauben allein gegründet habe." Man wird nach wie vor von einer Rechtfertigung auf Grund von Werken gesprochen und den Glauben an Christum Jesum in irgendwelche mehr oder weniger lose Verbindung damit gesetzt haben (wie etwa Gal. 2, 16 Paulus von Petrus annehmen zu können meint). Die energische Verbindung der Rechtfertigung mit dem Glaubensbegriff und die Identifizierung der Rechtfertigung auf Grund des Glaubens mit der Sündenvergebung ist ganz gewiß erstmalig von Paulus vollzogen worden. Indessen ist nicht daran zu zweifeln, daß die daraus sich ergebenden Sätze einen Bestandteil seines christlichen Bewußtseins bildeten, sobald er mit seiner Predigt an die Öffentlichkeit trat, und daß die anfängliche Missionspredigt dieselben bereits enthalten hat, wenn der Apostel sich auch eines Gegensatzes gegen die Predigt der Urapostel, vielleicht bis zu jener Scene in Antiochien hin, nicht bewußt gewesen ist. Und auch hier weist er nach, daß der Inhalt seiner Predigt nicht qualitativ, sondern graduell von der Denkweise des Petrus unterschieden sei, daß er aus dessen Standpunkt nur energisch die Konsequenzen gezogen habe.

treten, wenn es nicht gilt, dieser bestimmten Form judenchristlicher Agitation die Spitze abzubrechen.

Eine Bekanntschaft mit diesen spezifisch paulinischen Formeln läßt sich nach alledem in frühester Zeit bei judenchristlichen Gemeinden voraussetzen, wo immer Paulus gepredigt hatte. Das ist aber nach Gal. 1, 21—23 schon unmittelbar nach dem ersten Aufenthalt des bekehrten Paulus in Jerusalem für Syrien bestimmt anzunehmen. Ich glaube, daß hiermit der Hauptanstoß, den Feine an der frühen Ansetzung des Briefes nimmt, aus dem Wege geräumt ist.

Trotz des mannigfachen Widerspruches, den ich habe erheben müssen, bin ich dem Verfasser doch zu Dank verpflichtet für die reiche Anregung, welche ich von dem eingehenden Studium seiner Ausführungen empfangen habe. Die Abschnitte über die Persönlichkeit des Jakobus, über das Verhältnis des Briefes zur Sonderüberlieferung des Lukas und über die litterarische Unabhängigkeit desselben sind nach meinem Urteil trefflich gelungen, und ich bin überzeugt, daß der Verfasser auch mit seinen biblisch-theologischen Erörterungen bei allen denen, die an der hergebrachten Auffassung namentlich von 2, 14—26 festhalten zu müssen glauben, auf Beifall rechnen darf.

Marburg. Kühl.

2.

Eberhard Nestle, Marginalien und Materialien. Tübingen, J. Heckenhauer, 1893. XI, 94. 83. 35. 143. 27 SS.

Wie schon der Titel besagt und die Anführung der Seitenzahlen zeigt, enthält das Buch Nestles eine bunte Reihe von Einzelheiten. Die Frage, inwieweit solche Zusammenstellungen berechtigt, sowie auch verschiedentliche in dem Buche enthaltene Polemik, alles das mag hier unerörtert bleiben. Man hat sich immer wieder an die im Titel von dem Verfasser selbst angedeutete Beschränkung zu erinnern. Am meisten befriedigt, weil am ehesten Abgeschlossenes enthaltend, der zweite Teil; dies gilt besonders auch von den letzten 27 Seiten, welche in gedrängter, mehr populärer Darstellung eine recht lesenswerte Geschichte der Vulgata enthalten. — Die vorhergehenden 143 SS. sind überschrieben: „Bengel als Gelehrter, Ein Bild für unsere Tage"; Nestle weiß zu der Biographie und Wirksamkeit des großen Gelehrten eine ungeheuere Fülle von Einzelheiten, die für die Geschichte der Theologie, besonders in Württemberg gewiß ganz interessant sind, beizubringen. Eine für die Anfangsgeschichte des hebräischen Sprachstudiums in Deutschland belangreiche, bibliographische Einzelheit beschlagen die vorhergehenden 35 Seiten: über Nigri, Böhm und Pellican. Ebenfalls unter der Kategorie der Materialien sind im Vorhergehenden die dem Epiphanias zugeschriebenen „Vitae prophetarum" in doppelter griechischer Rezension abgedruckt; daran schließen sich Varianten dreier Londoner Hss. zu dem betreffenden Text in Nestles „Porta syriaca", als Probe der hergestellte Text der vita des Nahum sowie reichhaltige Notizen und Citate über Lebensbeschreibungen der einzelnen Propheten und ein besonderer Artikel: „Einiges über Zahl und Namen der Weisen aus dem Morgenlande".

Überall in diesen „Materialien“ bekundet Nestle seine ausgebreitete Gelehrsamkeit und Bücherkunde; eine Fülle von Einzelheiten teilweise aus Gebieten, für welche, wie dem Referenten scheint, das Interesse nur ein beschränktes sein kann, durch die aber den wenigen Gelehrten, die diesen Gegenständen nachgehen, vieles Nachschlagen erspart wird.

Für den Referenten belangreicher ist der erste Teil des Buches, der zunächst Marginalien zum Alten Testament, namentlich auf Grund der Versionen enthält; daran schließen sich „Arabische Parallelen“ zu Bibelstellen. Manche Randnote fordert zwar den Widerspruch heraus, so ist für den Referenten gleich der Vorschlag תשובה Gen. 3, 16 statt תשוקה zu lesen, trotz der angeführten Gründe nicht eine so sichere Emendation, wie sie sich giebt. Anderes ist recht beherzigenswert, z. B. was aus Ammianus Marcellinus S. 35 über das Verhältnis des großen Zeusbild in Daphne zum goldenen Kolossalbild Nebukadnezars bemerkt ist. Am schwächsten sind die arabischen Parallelen zu Bibelstellen; jedenfalls verraten sie keine ausgedehnte arabische Lektüre. Auf die folgenden drei Fragen aus dem Gebiete der arabischen Grammatik einzugehen, ist hier nicht der Ort; gleich der erste basiert darauf, daß אצבע Finger ursprünglich Imperativ sei, was doch wohl de Legarde nur sehr wenige glauben werden. Immerhin darf man Nestle für das Gebotene Dank wissen; auch da, wo bloß mehr momentane Einfälle veröffentlicht sind, liegt Stoff zu weiterem Nachdenken vor.

A. Socin.

Inhalt des Jahrganges 1894.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Miscellen.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

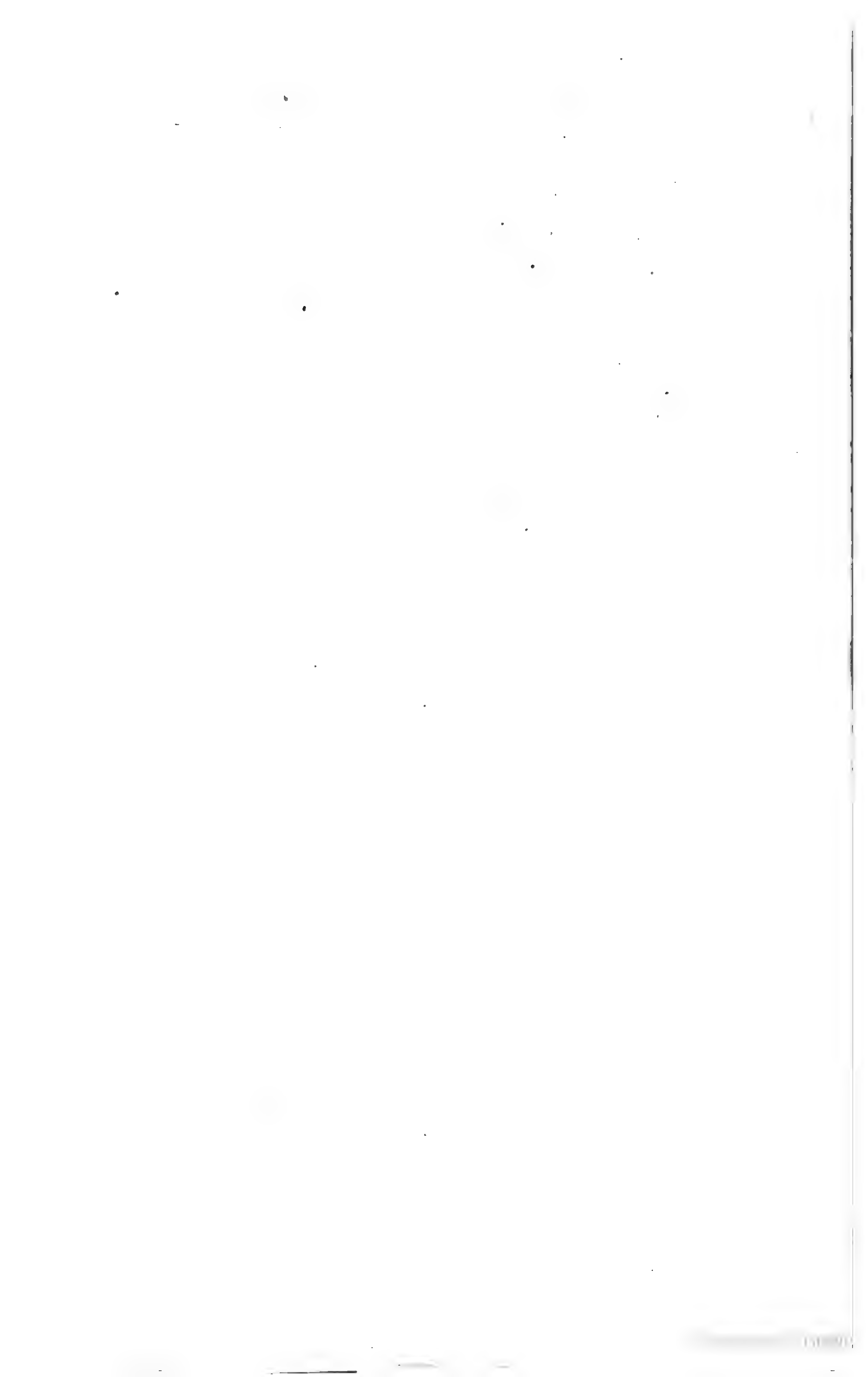
Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.



Digitized by Google

DUE AUG 31 1922
APR 7 1945
NOV 5 1962
APR 28 1964
FEB 6 1975

Digitized by Google